التوطين التفاعلي في العلوم الاجتماعية

الفكرة والمقياس



نايف بن نهار

نحو ثقافة مؤصَّلة

التوطين التفاعلي في العلوم الاجتماعية

الفكرة والمقياس

نايف بن نهار

العنوان: التوطين التفاعلي في العلوم الاجتماعية:
الفكرة والمقياس

المؤلف: نايف بن نهار

الطبعة: الأولى

السنة: 2023

الجهة: مؤسسة وعي للأبحاث والدراسات

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

تمهيد

قبل نحو مئة عام، بثَّ العالم المصري الكبير علي مصطفى مشرفة شكواه قائلاً: «نحن في مصر ننقل معارف الآخرين ثم نتركها عائمة دون صلة بماضينا ولا احتكاك بأرضنا، فهي بضاعة أجنبية غريبة بملامحها، غريبة بكلماتها، غريبة بمفاهيمها».[1]

واليوم بعد مئة عام من بث هذه الشكوى، يمكن أن نقول بكثير من الثقة إن الأمر لا يزال كما هو، فلا يزال كثير من الباحثين العرب يعيدون بث الشكوى ذاتها، وسيبقى الأمر كذلك إلى أن ينتبه العقل العربي إلى خطأ تموضعه المعرفي، فينتقل من منطق «التسويق» القائم على إعادة إنتاج غير واعية لمنتجات الفكر الغربي، إلى منطق «التوطين» القائم على إنتاج معرفة واعية بالاحتياجات والإمكانات المحلية.

إن الحداثة في سياقها الغربي نتاج ثلاث ثورات أساسية، الثورة الصناعية (اقتصادية)، والثورة الفرنسية (سياسية)، والثورة الوضعية (منهجية)، ونتج عن هذه الثورات تحوّلات في مفاهيم أساسية، كالدين والسلطة والإنسان والمجتمع والملكية والعلم، وهذه التحولات هي التي أنتجت منظومة الحداثة التي صُنعت العلوم الاجتماعية على عينها.[2] لكن تلك الثورات والتحولات لم يحصل منها شيء في السياق العربي، فهل من الطبيعي أن تكون العلوم الاجتماعية في سياق الحداثة كالعلوم الاجتماعية في سياق لم يعرف أيًا من مقدمات الحداثة؟

لا شك أن اختلاف المقدمات ينبغي أن يؤدي إلى اختلاف النتائج، لكن العقل العربي يتظاهر في كثير من الأحيان بأنه ابن الصيرورة الغربية، فيتحدث عن القرون الوسطى كأنها ماضيه، ويتحدث عن الحداثة كأنه أحدثها، ويتحدث عما بعد الحداثة كأنها مستقبله، ويتحدث عن مسيرة تطور التفكير الغربي كأنها تحكي قصة تفكيره، وإذا كانت هذه هي مدخلات وعينا فما عساها أن تكون مخرجاته؟

1) نقلاً عن: رشدي راشد، **الوطن العربي وتوطين العلم**، مجلة المستقبل العربي، العدد354، أغسطس 2008، ص23. ومصطفى مشرفة هو أول أستاذ مصري للفيزياء الرياضية، وأول عميد عربي لكلية العلوم.

2) فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه (تحرير)، **علم الاجتماع: من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية**، ترجمة إياس حسن (بيروت: دار الفرقد، ط3، 2021) ص7.

إن الوعي الغربي نتيجة مقدمات مختلفة لم نشهدها، فلم تمر بنا قرون وسطى ولا نهضة ولا تنوير ولا حداثة ولا ما بعدها، تلك رواية لم يكن أبطالها من بني جلدتنا، والواجب أن نبدأ البحث عن الرواية التي تعبّر عن ذاتنا لنصنع منها وعيًا حقيقيًا، أما الإصرار على استلهام الوعي الغربي فلن ينتج سوى وعي مزيّف مهما حاولنا بعد ذلك تجميله بالبروتوكولات الأكاديمية.

ففي السياسة مثلاً ثمة مطالبات واسعة في مختلف قارات العالم بتأسيس علم سياسة غير غربي، وعُقدت في ذلك مؤتمرات كثيرة،[3] لكن كل هذه المطالبات باءت بالفشل وستبوء نظائرها به؛ لأنها قائمة على تناقض، فهي تملك طموحًا أن تنتج معرفة غير غربية، لكنها في الوقت نفسه تصر على أن تفكر بالعقل الغربي ذاته، وأن تستلهم الوعي الغربي ذاته، وتنطلق من اللحظات التاريخية الغربية لفهم واقعها، فهم بذلك كالذي يضع بذور البرتقال في التربة وينتظر أن تخرج شجرة تفاح! ستبقى الشجرة تثمر برتقالاً إلى أن تأتي اللحظة التي يدرك فيها الغارس أن ثمر الشجرة لن يتغير إلا إذا تغيرت البذور نفسها.

التوطين همٌّ عالمي

لا يكاد يوجد مجتمع في هذا العالم لا يستشعر استلاب الفكر الغربي لمنطق تفكيره المحلي، وهذا ما جعل دعوات التوطين فاشية في معظم أرجاء المعمورة، ففي السياق الصيني مثلاً كانت المناداة بالتوطين منذ العُشر الثالث من القرن الماضي، واشتهر الحديث عن تصيين Chineseization العلوم الاجتماعية. واليابان كانت أسبق من الصين في عملية التوطين، فقد بدأت رحلة التوطين في اليابان في مطلع المئوية الماضية، لكنها انقطعت بسبب الحرب العالمية الثانية، وعادت بعد ذلك في سياق مقاومة الهيمنة الأمريكية على العلوم الاجتماعية.[4]

وفي كوريا الجنوبية بدأت جهود التوطين (التكوير: Koreanzation) منذ العُشر السابع

3) وهذه مطالبات منطقية، بل إن السياسة أكثر العلوم الاجتماعية حاجةً للتوطين، ليس على مستوى الأفكار فحسب، بل حتى على مستوى منطق التفكير.

4) Shujiro Yazawa, “The Indigenization of American Sociology in Japan: The contribution of Kazuko Tsurumi”, Historical Sociology, Vol. 34, No.1 (April 2021), p. 92.

حين عُقد مؤتمر الجمعية الكورية لعلم الاجتماع،[5] وكان السؤال الجوهري الذي قُدِّم في هذا المؤتمر هو: ما مدى ملاءمة النظريات الغربية الاجتماعية في تفسير التحولات السريعة للمجتمع الكوري والنمو الاقتصادي والصناعي؟

والسياق الهندي نادى مبكرًا بالتوطين، وكان الأكثر صخبًا وتشعبًا في مسألة التوطين، لتشعب ثقافاته ولحظاته التاريخية.[6] وأفريقيا لم تكن استثناء من حركة التوطين العالمية، وقد أخذ التوطين في الحالة الأفريقية ثلاثة مسارات مختلفة، المسار القومي والمسار الماركسي والمسار الثقافي.[7]

وفي السياق التركي يرى بعض الباحثين الأتراك أن التوطين انطلق من كتابات عالم الاجتماع التركي Baykan Sezer في ثمانينات القرن الماضي.[8] والذي يبدو لي أنه بدأ قبل ذلك بكثير، وتحديدًا في كتابات سعيد حليم باشا في مطلع القرن الماضي، فقد استنكر على النخب التركية اندفاعها العشوائي تجاه الغرب، ونادى بمسار ينطلق من رحم تحديات المجتمع التركي وتحولاته وثقافته، مع الاستفادة من النتاج المعرفي العام.[9]

وفي السياق الإيراني بدأت حركة التوطين بعد منتصف القرن الماضي منقسمةً بين تيارين

5) Kim Kyong-Dong, “Alternative Discourses in Korean Sociology: The Limits of Indigenization”, Asian Journal of Social Science, Vol. 35, No. 2 (Jan 2007), p. 246.

6) Durganand Sinha, Changing Perspectives in social psychology in India: a journey towards indigenization”, Asian Journal of Social Science, Vol. 1, No. 1 (January 1998), p. 25.

7) Tade Akin AINA, “Indigenization, Perspectives and Trends in recent African Social Science - the Nigerian Case”, Civilisations, Vol. 37, No. 1 (Published by: Institut de Sociologie de l›Université de Bruxelles, 1987), p. 25.

8) Fahri ÇAKI, “A Review of Critics Against The Call For Indigenous Sociology in Turkey”, Imgelem, Vol. 5, No. 9 (2021), p. 157.

9) سعيد حليم باشا، **الرسائل الكاملة** (الدوحة: مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث، ط1، 2023) ص61 وما بعدها.

إسلامي وقومي.[10] لكن يصعب تمييز الحقيقي منها والمصطنع؛ لأن العلوم الاجتماعية في عمومها كانت خاضعة لتدخل حاد من السلطة في كلا العهدين؛ ففي عهد النظام البهلوي كانت «غربنة» العلوم الاجتماعية أمرًا مهمًا للسلطة حتى تظهر العلوم الاجتماعية كأنها امتداد طبيعي لعملية التحديث التي تقوم بها، وفي عهد الجمهورية الإسلامية كانت السلطة تسعى لإثبات امتلاكها خطابًا معرفيًا مغايرًا للغرب بأي طريقة، ففي كلتا الحالتين دفعت حركة التوطين في إيران ضريبة حضور السلطة العشوائي في ميدانها.

ولا يختلف السياق العربي عن السياق الإيراني من حيث انشطار جهود التوطين بين تياري الأسلمة والقومية، (كأي سياق إسلامي) وإن كان تيار الأسلمة هو الأكثر نشاطًا وفاعلية، بل إنه حوّل الفكرة التي يؤمّها إلى معاهد وجامعات، كالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، والجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا ونظيرتها في باكستان وغير ذلك، وصدرت مئات المؤلفات تحت عنوان «الأسلمة»، على أن تجربة الأسلمة لم تكن جدواها بقدر جهودها.

أما عن نقطة انطلاق حركة التوطين في العالم العربي، فيمكن التأريخ لها مع المفكر مالك بن نبي، وتحديدًا عند صدور كتابه «مشكلة الثقافة» في عام 1959. والمفارقة أن هذا الكتاب على رغم من كونه في مرحلة مبكرة جدًا، فإنه لم يكن مجرد دعوة للتوطين، بل كان ممارسةً له، فهو خطوة مقدمة حتى على الكتابات الحديثة، ولذلك يمكن القول إن مالك بن نبي هو الرائد الفعلي لحركة التوطين في العالم العربي.[11]

وعلى أي حال، فليس هذا البحث الموجز معنيًا برصد حركة التوطين في العالم وتقييمها، وإنما أردنا الإشارة إلى حالة التدافع العالمي نحو التوطين.[12] على أني أعترف للقارئ بأن

---

10) Ali Akbar Mahdi, "Sociology in Iran: Between Politics, Religion and Western influence", in The ISA Handbook of Diverse Sociological Traditions, Ed. Sujata Patel (London: SAGE Publications Ltd, 2010), p. 269.

11) يقول مالك: «من المخاطرة أن نقتبس حلًا أمريكيًا أو حلًا ماركسيًا كي نطبقه على أية مشكلة تواجهنا في العالم العربي والإسلامي؛ لأننا هنا أمام مجتمعات تختلف أعمارها أو تختلف اتجاهاتها وأهدافها». مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر المعاصر، ط4، 1984) ص37.

12) والمفارقة أنه حتى الدول المحسوبة على الغرب اندفعت تجاه التوطين، فأستراليا مثلًا نظمت ورشة تحت عنوان «Towards A Global Sociology»، وكذلك كندا التي أطلقت جهود التوطين تحت عنوان: Canadianzation.

التجربة التي تفاجأتُ بها فعلاً هي **التجربة الفلبينية**، والتي لا أبالغ إن قلت إنها الأعمق والأكثر اقترابًا من الواقع بحدود اطلاعي، ذلك أن أكثر دعوات التوطين هي دعوات نظرية، تتحدث «عن» التوطين وليس «في» التوطين، ولذلك لا تتزامن تلك الدعوات مع تقديم أمثلة عملية على المفاهيم والنظريات والأدوات التي يُراد توطينها، باستثناء نسبي لجهود الكوري كيم يونغ.[13] لكن الوضع مختلف مع التجربة الفلبينية التي كان التوطين فيها شاملًا على نحوٍ لم أجده في أي تجربة أخرى، فقد كانت جهودًا على مستوى توطين المفاهيم Concepts، وتوطين النظريات Theories، وتوطين الأدوات Instruments، وتوطين المناهج البحثية Research methods.[14] ولذلك لا غرابة أن نجد في جامعة الفلبين وحدها أكثر من عشرة آلاف ورقة علمية كتبت باللغة الفلبينية في مجال علم النفس الفلبيني وحده،[15] وذلك منذ أن بدأت رحلة التوطين عام 1975 على يد فرهيليو اينركوس وزملائه.

وفرادة التجربة الفلبينية لا تقتصر على تطوير نماذجها المحلية للتفاعل مع واقعها المحلي، بل تجاوزت ذلك إلى تصدير كثير من الأدوات القياسية المطوّرة على أيدي باحثين فلبينيين لدول مختلفة، منها الولايات المتحدة وكوريا الجنوبية واليابان، وقد تحدث الباحث Rogelia Pe-Pua بالتفصيل عن تجربة تصدير الأدوات المنهجية الفلبينية إلى الخارج.[16]

ويلحظ المرء عند تتبعه لمسارات التوطين في العالم أنَّ العلوم الاجتماعية لا تُقبِل كلها على التوطين دفعةً واحدة، وإنما عادةً يكون لأحد فروع العلوم الاجتماعية دور قيادي في عملية

---

13) راجع مثلًا صنيعه في تفسير النمو الاقتصادي الكوري ثم فتوره، واستثماره للمفاهيم والتعبيرات المحلية:
Kim Kyong-Dong, p. 252.

14) A. Timothy Church and Marcia S. Katigbak, "Indigenizing of psychology in the Philippines", International Journal of Psychology, Vol. 37, No. 3 (2002), p. 133.

15) Rogelia Pe-Pua, "From Decolonizing Psychology to the Development of a Cross-Indigenous Perspective in Methodology: The Philippine Experience", in Indigenous and Cultural Psychology: Understanding People in Context, Ed. Uichol Kim, Kuo-Shu Yang, Kwang-Kuo Hwang (United States of America: Springer, 2006), p. 128.

16) Ibid, p. 121

التوطين. ففي الفلبين مثلاً كان لعلم النفس دور قيادي في مشروع التوطين،[17] وله جمعية تجتمع سنويًا منذ 1975 National Association for Filipino Psychology (PSSP). وفي السياق الكوري يبرز أكثر علم الاجتماع،[18] وفي كندا تبدو العلوم السياسية الأكثر تفاعلًا مع التوطين،[19] وفي أفريقيا ــلا سيما نيجيرياــ يبرز الاقتصاد السياسي.[20]

إذن دعوات التوطين أُطلقِت من جبهات مختلفة في هذا العالم، ولا شك أن هذه الدعوات لا تتساوى في باعثها العلمي، ولكن تكاثرها يدل على وجود ما يستدعي وجود هذه الدعوات، وهو ما يعود إلى أزمة الاغتراب المعرفي واستشعار عدم كفاءة البنى النظرية الاجتماعية للتفاعل العلمي مع المعطيات المحلية.

والتوطين يكون أكثر إلحاحًا حين يكون بين ثقافتين غير متوازنتين في العلاقة، في مثل هذه الحالة تجنح ثقافة اليد السفلى أن تفكر بوعي ثقافة اليد العليا، بل تفكّر بها وفيها. وهذا هو حال العقل العربي مع الثقافة الغربية التي استلبت وعيه فأصبح عاجزًا عن التفكير خارج منطقها ومنطقتها، وأمست وظيفة العقل العربي كوظيفة الجسر الذي لا يفعل سوى نقل الأشياء من ضفة لأخرى، غير آبهٍ بطبيعة تلك الأشياء ووظائفها.

وفي إطار التأسيس لمشروع التوطين في سياقنا العربي والإسلامي، تأتي هذه الدراسة العجلى محاولةً القيام بمهمتين:

المهمة الأولى: بيان الإطار النظري للتوطين، وذلك من خلال بيان معناه وفلسفته ومشروعيته ومتطلباته وشروطه وما إلى ذلك. وهذه مهمة أكيدة؛ لأن كثيرًا من جهود مقاومة التوطين والتشكيك في مشروعيته ناتجة عن فهم خاطئ لفكرة لتوطين.

17) A. Timothy Church and Marcia S. Katigbak, p. 129.

18) Kim Kyong-Dong, p. 245.

19) Frances Widdowson, “Indigenizing the University and Political Science: Exploring the Implications for the Discipline», paper presented at the annual meeting of the Canadian political science association University of Calgary, May 31-June 2 (2016), p. 11.

20) Tade Akin AINA, p. 28.

المهمة الثانية: وضع مقياس لمدى تحقق التوطين في البحث الاجتماعي، وهذا المقياس يتضمن سبعة أبعاد: البعد الوجودي، والبعد القيمي، والبُعد التأريخي، والبُعد الموضوعي، والبُعد المفهومي، والبُعد المصطلحي، والبُعد المنهجي. وبعد تحديد هذه الأبعاد وشرحها، حاولت الدراسة تطبيق هذه الأبعاد على حقل **علم الاجتماع**. وقد كان هذا التطبيق ــ كشأن الكتاب كله ــ محاولة ابتدائية وموجزة، على أمل أن نفصّل ونوسّع مباحث هذا الكتاب في الطبعات القادمة، إذ لم يكن غرض هذا الكتاب استيفاء شأن التوطين بقدر ما هو طرقٌ لمساره.

ومن المهم أخيرًا الإشارة إلى أنه لما كان التوطين يستلزم حضور ثقافة معيارية، ولما كانت مجتمعاتنا تنتمي إلى الثقافة الإسلامية، فقد كان هذا البحث مؤطرًا **بالإطار الإسلامي** في الأبعاد المعيارية، وهذا ما سيتضح في ثنايا هذا البحث.

أشكال التوطين

التوطين في مدلوله العام _ أي باعتبار ثنائية الذات والآخر_ يأخذ أشكالاً مختلفة، منها:

◂ **التوطين الرمزي** Symbolic Indigenization: وهذا الشكل من التوطين يلتفت إلى تبني الرموز التي تعبّر عن الذات الجماعية، مثل تسمية الجامعات أو المؤسسات أو المراكز بأسماء شخصيات لها دور في تاريخ المجتمع وثقافته، كتسمية جامعة بابن الهيثم أو معهد باسم ابن سينا أو إطلاق مشروع يحمل اسم ابن خلدون أو غير ذلك. ومن التوطين الرمزي المحافظة على التراث المادي وإدراجه في دائرة المفكَّر فيه في حقول العلم والثقافة والفكر.

◂ **التوطين الوظيفي**: وهذا الشكل متعلق بعالم الأشخاص، من خلال إحلال المواطنين محل غير المواطنين في الأعمال البيروقراطية بمختلف أشكالها.

◂ **التوطين المادي**: وهذا متعلق بعالم الأشياء، ويدخل في ذلك توطين أدوات الصناعة والزراعة والتقنية بمختلف أشكالها.

◂ **التوطين اللساني**: وهذا متعلق بعالم الألفاظ، من خلال تعريب المصطلحات الأجنبية بما يتلاءم مع القياس اللساني العربي.

◂ **التوطين الفكري**: وهذا متعلق باشتباك مباشر مع الأفكار سعيًا لضمان كفاءتها في التفاعل مع معطيات الواقع المحلي، سواء أكانت تلك الأفكار نظريات أم مفاهيم أم مصطلحات أم مناهج وأدوات.

شكل التوطين	مجال التوطين
الرمزي	عالم الأشكال
الوظيفي	عالم الأشخاص
المادي	عالم الأشياء
اللساني	عالم الألفاظ
الفكري	عالم الأفكار

هذه هي أشكال التوطين، **والشكل الأخير هو المقصود بمصطلح التوطين في هذا الكتاب**، لكن ما أود الإشارة إليه أن التوطين بالمعنى الرمزي والوظيفي أمر جيد ومهم على مستويات مختلفة، لكن يجب الانتباه إلى أنه كثيرًا ما يكون مجرد ملهاة عن التوطين الفكري. فحين تُسمى الجامعات والمؤسسات بأسماء علماء من التراث، أو حين يكون هناك توطين للوظائف العلمية والبحثية، يعتقد كثير من الناس أن التوطين متحقق، ويصرفهم ذلك عن التوطين الفكري.

والواقع أن حصول التوطين الرمزي لا يدل بالضرورة على حصول التوطين الفكري؛ لأن العبرة بالأفكار لا بالأسماء، كما أن حصول التوطين الوظيفي لا يعني بالضرورة حصول التوطين المعرفي؛ **لأن المشكلة ليست في جنسية الباحث، بل في منطق تفكيره**، فإذا كان باحثًا مواطنًا لكن بعقلية غربية لا تنتمي إلى سياقها المحلي، فسوف ينتج بناءً على منطق تفكيره لا جنسيته وشكله، وكم رأينا من شخص يتشدد في التوطين الرمزي مثلاً، لكن حين يأتي الأمر إلى التوطين الفكري يصبح غربيًا بامتياز.

إذن التوطين ليس مداعبة للعواطف المحلية من خلال إطلاق التسميات الرمزية أو تعيين باحثين مواطنين بدلاً من الباحثين الأجانب، وإنما معيار التوطين الحقيقي يكمن في منطق التفكير نفسه، هل ينطلق من وعيه الذاتي أو من وعي أجنبي؟

معنى التوطين

يرتكز مشروع التوطين عمومًا على تحقيق الملاءمة لخصوصية معيّنة، بقطع النظر عن حدود هذه الخصوصية، سواء كانت دولة أو إقليمًا أو ثقافة معينة، كالثقافة الإسلامية أو الأوربية أو غير ذلك. فالتوطين في عالم الأفكار لا يعبر عن حدود قُطرية بالضرورة، وإنما متعلق بالبيئة ذات الاختلاف بصرف النظر عن حدودها السياسية. فهو بهذا المعنى لا يأتي من «الوطن» بمدلوله السياسي المعاصر، وإنما من «وطّن» التي تعني في الدلالة المعجمية هيّأ أو روّض، فمن وطّن نفسه على شظف العيش فقد هيّأ نفسه وروّضها على ذلك.[21] وبذلك جاءت النصوص العربية الأولى، كرواية «لا تكونوا إمعة، تقولون: إن أحسن الناس أحسنا، وإن ظلموا ظلمنا، ولكن «وطّنوا» أنفسكم، إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساءوا فلا تظلموا».[22] وكذلك قول علي بن أبي طالب «وتوطيني نفسي على المنيّة»؛[23] أي تهيئة نفسي على الموت. ويقول الشريف الرضي: «أعلمنا —سبحانه– أنه لولا ما أنعم به علينا من تسكين الأرض وتوطينها»؛[24] أي تهيئتها.

إذن التوطين يعني التهيئة، فتوطين التقنية مثلاً يعني جعلها مهيأة لبيئة معينة. وفي عالم الأفكار يعني التوطين تهيئة الأفكار لتكون ملائمة لخصوصية معينة، وإذا كان هذا هو أصل التوطين فمن الممكن تعريف توطين العلوم الاجتماعية بأنه: **تهيئة البنى النظرية الاجتماعية لتلائم معطيات الواقع المحلي.**

21) يقول الخليل بن أحمد: «وتقول: وطنت نفسي على الأمر فتوطنت، أي: حملتها عليه فذلت، قال كثير:
وقلت لها يا عز: كل مصيبة *** إذا وطنت يوما لها النفس ذلت»
الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي (القاهرة: دار ومكتبة الهلال، د.ط، د.ت) ج7، ص455.

22) قال الإمام الترمذي: «هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه». يُنظر: سنن الترمذي، رقم الحديث: 2007.

23) أحمد زكي صفوت، **جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة** (بيروت: المكتبة العلمية، ط1، 1356-1357هـ) ج1، ص491.

24) الشريف الرضي، **تلخيص البيان في مجازات القرآن**، تحقيق علي محمود مقلد (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت) ص325.

ونلحظ في هذا التعريف أن الملاءمة هي جوهر عملية التوطين، والملائمة تحيل بالضرورة إلى الوظيفة النقدية، وهي وظيفة عسيرة الظهور والتمثّل، إذ الأصل في الناس التقليد، كما لاحظ ذلك ابن خلدون قائلاً: «والتّقليد عريق في الآدميّين وسليل».[25] ولذلك تتطلب عملية التوطين حاسة نقدية عالية لدى الباحث تجعله قادرًا على معرفة الملائم وغير الملائم، فيعمل وفقًا لثنائية الاستيعاب والتجاوز، استيعاب الملائم، وتجاوز غير الملائم. والمعرفة تكون غير ملائمة إما لذاتها (خلل الدليل)، أو لسياق المستورد (اختلاف المعطيات)، وفي كلتا الحالتين تكون معرفة غير ملائمة تتطلب تغييرًا أو تعديلاً.

والمطلع على طبيعة الإنتاج البحثي في العالم العربي يجد الحاسة النقدية تجاه المعرفة الأجنبية لا تزال محدودة، فمثلاً درس أحد الباحثين أكثر من مئة أطروحة دكتوراه في علم النفس في السودان، ووجد أن 90% بالمئة منها لم تتضمن أي نقد للمفاهيم والمناهج والنظريات الغربية.[26] وهذا دليل على حالة الاستلاب التي نتحدث عنها.

وامتلاك الحاسة النقدية لن يتحقق إلا إذا امتلك الباحث وعيًا بذاته يدرك به احتياجاته ومعطياته، ولذلك **التوطين هو منطق تفكير قائم على الوعي بالذات ابتداءً**، والوعي بالذات يعني إدراك الإمكان والمطلوب، «الإمكان» يجيب على سؤال: ماذا لدينا؟ و«المطلوب» يجيب على سؤال: ماذا نحتاج؟ أما العقل المستلب للإنتاج الأجنبي فلن يكون معنيًا بمهمة التوطين، وإنما سيكون معنيًا أبدًا بمهمة «التسويق»، وسيعيش دائمًا حالة التفكير بالوكالة بدلاً من التفكير بالأصالة.

والواقع أن المعضلة تكمن دائمًا في لحظة الاستقبال الأولى، حين تُستقبل العلوم من عقلٍ مستلب فالمآل أن المعرفة تصبح عبئًا على الواقع لا خادمةً له، وحين يستقبل العلوم عقلٌ واعٍ بالمنقول منه والمنقول والمنقول إليه ـ كالغزالي وابن خلدون ومحمد باقر الصدر وفرهيليو انريكوس ويشهيكو أوكيدا وكازوكز تسورومي ـ فإن الاستقبال في هذه الحال يؤسس لعلاقة

25) عبدالرحمن ابن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، تحقيق: خليل شحادة (بيروت: دار الفكر، ط2، 1988)، ص6.

26) عمر هارون الخليفة، **توطين علم النفس دراسة تحليلية لعيّنة من أطروحات دكتوراه علم النفس في الجامعات السودانية**، المجلة العربية لضمان جودة التعليم الجامعي، مج 4، ع7، ص46.

مثمرة بين المعرفة المستورَدة والبيئة المستورِدَة، وهنا تصبح عملية التوطين طبيعية. وأما حين يغيب أمثال هؤلاء ويتصدى لاستقبال العلوم الباحثون ذوو العقول المستلبة، فإن المعرفة المستوردة حينها تصنع وعيًا مزيّفًا تجاه الواقع، وهنا تصبح عملية التوطين معقدة.

وعلى أيٍ، لا يكتفي التوطين باكتشاف «المعرفة غير الملائمة» ورفع الستار عنها، ولو وقف عند هذا الحد لما اختلف عن أي عملية نقدية، وإنما يقتضي التوطين ركنًا آخر، **وهو الإحلال**، إحلال المعرفة الملائمة محل المعرفة غير الملائمة. والإحلال يتطلب تأصيلاً وأصالةً Originality؛ أي إنتاجًا معرفيًا ذاتيًا. فالنقد تفاعل مع الآخر، والتأصيل تفاعل مع الذات.

وإذا كان التوطين يتطلب نقدًا وتأصيلاً، فلا يصح حينها النظر إليه على أنه مجرد تحيز أيدلوجي، كالتجربتين الصينية[27] والسوفيتية،[28] أو أنه مجرد رغبة تابعة لمشروع استقلال سياسي، كالتجربة اللاتينية،[29] أو أنه سعي لوضع حدود قومية للعلوم، كالتجربة الهندية،[30] أو أنه استبطان للروح الماركسية المناوئة للرأسمالية الاستعمارية كما في التجربة الأفريقية،[31] أو أنه مجرد توظيف مذهبي كما في التجربة الإيرانية،[32] كما أن التوطين ليس وسيلة لمجاملة

27) Syed Farid Alatas, “Indigenization: features and Problems”, in Asian Anthropology, Ed. Jan Van Bremen, Eyal Ben-Ari, Syed Farid Alatas (London, Routledge, 2005), p. 233.

28) Dmitri N. Shalin, “The Development of Soviet Sociology, 1956-1976” Annual Review of Sociology, Vol. 4 (1978), p. 171.

29) Roberto Briceño-León, “The Development of Sociology in Latin America” in The Cambridge Handbook of Sociology: Core Areas in Sociology and the Development of the Discipline, Ed. Kathleen Odell Korgen (United Kingdom: Cambridge University Press, 2017), p. 63.

30) روهان ديب روي، **المسكوت عنه من تاريخ العلم الحديث: العلم والبطش الاستعماري**، ضمن كتاب «في نقد الثقافة المعاصرة» (الرياض: دار تكوين، ط1، 2022) ص194. وهذا الأمر يمكن رؤيته كذلك في كتابات بعض الباحثين القوميين الذين يسعون للمساواة بين الجغرافيا السياسية والجغرافيا السوسيولجية، انظر مثلاً: عبدالقادر عرابي، **ورقة مقدمة إلى ندوة دور الجامعة في خدمة المجتمع**، التي نظمها اتحاد الجامعات العربية في تونس، 14 مارس 1989، ص28.

31) Tade Akin AINA, p. 25.

32) Ali Akbar Mahdi, p. 272.

الثقافات المحلية وتجنيبها النقد العلمي كما يفترض ذلك فرنسيس ويدسون.[33]

ليس التوطين شيئًا من ذلك، وإنما هو فعلٌ منهجي يبتغي تحقيق الملاءمة بين النظرية والواقع، وهذا يستلزم عمليًا أن يكون التوطين مشروعًا لمقاومة المركزية الأوروبية كي تأخذ المجتمعات الإنسانية نصيبها في التعبير عن ذاتها وبذاتها. وهذا ما يجعلنا نقول إنَّ التوطين حقٌ حضاري وضرورة منهجية، «حق حضاري» لأنه من حق المجتمعات المختلفة أن يكون الإطار المعياري والثقافي للبنية النظرية الاجتماعية ملائمًا لثقافتها، و«ضرورة منهجية» للتأكد من وجود لغة مشتركة بين التنظير والواقع، وبذلك يكون التوطين مشروعًا علميًا يجنبنا الوقوع في أزمة عدم الملاءمة Crisis of Relevance.

إذن التوطين ليس دعوى لإلغاء العالميّة بحجة خصوصية الثقافة، ولا دعوى لإلغاء الخصوصية بحجة كونية العلوم، وإنما هو دعوى للتمييز بين «العالمي» و«المحلي» في الإنتاج المعرفي الاجتماعي. وأزمة العلوم الاجتماعية في أساسها تعود إلى أنها قطيعة مع الذات عبر تجاهلها لواقع الظاهرة، ولا نريد من التوطين أن يكون قطيعةً مع الآخر، فنعالج الأزمة بأزمة، بل نريد لمعادلة التوطين أن تستثمر الآخر بما ينفع الذات، لا بما يلغي أحدهما.

فهناك ثلاثة اتجاهات إذن:

- الاتجاه الكوني: الذي يرفض فكرة التوطين إيمانًا بالتعميم المطلق.
- الاتجاه المحلي: الذي يرفض فكرة الكونية إيمانًا بالنسبية المطلقة.
- الاتجاه التوطيني، والذي يؤمن بأهمية الانطلاق من الواقع المحلي والاستفادة من الآخر.

والاتجاه الذي يدعو له هذا الكتاب هو الاتجاه التوطيني، الذي لا يقوم على الرفض الابتذالي للفكر الغربي، لكنه في المقابل ليس قبولاً ابتذاليًا له Uncritical acceptance، وإنما هو قبولٌ مشروطٌ بشرط «الملاءمة». فالتوطين يجعل معادلة إنتاج البحث الاجتماعي ثنائية: الآخر والذات، في حين غياب التوطين يجعل المعادلة أحادية باتجاه واحد، سواء

33) Frances Widdowson, p. 14.

أكان آتيًا من الآخر «الكوني» أم كان متقوقعًا في الذات «المحلي».

أخيرًا نشير إلى أننا حين نتحدث عن «الأجنبي» في التوطين فإنما المقصود به الأجنبي عن واقعنا المعاصر (كل معرفة لا تملك لغة مشتركة مع الواقع)، سواء أكان أجنبيًا من حيث الزمان (التراث) أو كان أجنبيًا من حيث المكان (المجتمعات الأخرى). وعلى ذلك يدخل في مفهوم التوطين تلك المحاولات التي تسعى لجعل المقاربات التراثية ملائمةً لواقعنا المعاصر، من خلال تعديلها أو تطويرها بما يجعلها قادرة على التفاعل العلمي مع الظواهر المحلية، فهذا الصنيع ضربٌ من التوطين؛ لأنه يجنّبنا المعرفة غير الملائمة لواقعنا، وإن كان هذا النمط من التوطين ليس هو الملتفت الأساس عند الحديث عن التوطين.[34]

بين التوطين والتأصيل

يستبين من الحديث السابق أن التوطين في الأصل اشتباكٌ مع «الآخر» ونماذجه المعرفية المستوردة، لكن ماذا تسمى المعرفة التي تشتبك مباشرةً مع الواقع دون توسّط معرفة أجنبية؟

هنا نحن أمام خيارين؛ إما توسيع مفهوم التوطين ليشمل الأمرين معًا، وإما أن يكون لكلٍ منهما مصطلحٌ خاص به. والأدق علميًا أن نفرّق بينهما مصطلحيًا لاختلافهما ماهيةً، فنطلق على المعرفة الناتجة عن الاشتباك مع الثقافة المستوردة مصطلح «**التوطين**»، وأما المعرفة الناتجة عن تفاعل مباشر مع الواقع فهي «**تأصيل**»، فالتوطين انطلاق من «الآخر»، والتأصيل انطلاقٌ من «الذات».

لكنَّ التفريق بينهما ــ وإن كانت الدقة تناصره ــ فإنه لا يخدم مشروع التوطين؛ لأنَّ التوطين

34) من المهم الإشارة إلى أنَّ أزمة اغتراب العلوم الاجتماعية في الواقع العربي، تشابه أزمة اغتراب التراث الفقهي في واقعنا الإسلامي، فإذا كان كثير من العلوم الاجتماعية كُتب لمجتمعات أخرى، فإن كثيرًا من التراث الفقهي كُتب لأزمنة أخرى، واختلاف المكان والزمان نشأ عنه اغتراب المعرفة. فالذي يقرأ اليوم الفقه التراثي يجده متكاملاً من حيث البنية التأصيلية، فكل مسألة فقهية موضحة صورها وقيودها وأدلتها واستثناءاتها، لكن هذه البنية النظرية لا تمتلك لغة مشتركة مع الواقع المعاصر، فمن يقرأ باب الكفالة مثلاً في كتب الفقهاء سيجده مكتمل التنظير، لكنه لا يملك لغة مشتركة مع واقع صور الكفالة في عصرنا الحالي، كالبطاقات الائتمانية وخطاب الضمان وغيرها من أنماط الكفالات المصرفية. وهكذا الأمر مع النظريات الغربية، تجدها مكتملة التنظير، لكن ليس بالضرورة أن تمتلك الكفاءة في التفاعل مع معطيات الواقع المحلي، وهذا ما يجعل التوطينَ متعينًا.

هاجسٌ للمجتمعات المستوردة، وليس هاجسًا للمجتمعات المنتجة، المجتمعات المنتجة تكون مشغولة بإنتاج المعرفة الأصيلة القائمة على ثنائية الوعي والواقع، ولكن لما كانت معظم مجتمعات العالم اليوم ــ والمجتمع العربي منها ــ مجتمعات مستوردة تعيش تحت سطوة النموذج الغربي، وباحثوها يفكرون في مجتمعاتهم بتوسّط النموذج المعرفي الأجنبي لا بتفاعل مباشر، فمن المنطقي حينها أن يكون التوطين هو مشروعها الأساس؛ لأنه الآلية الأكثر عقلانية في الوصول إلى مرحلة التوازن والمثاقفة المنهجية مع النموذج المهيمن، إذ لا فائدة من علوم لا تخاطب واقعنا.

ولذلك المتعيّن أن تتركز الجهود حول مصطلح جوهري يقود مشروع **استعادة الوعي المعرفي العربي**، ثم حين نصل إلى حالة توازن ونتحول إلى مجتمعات منتجة سيكون من المنطقي حينها الحديث عن ثنائية التوطين والتأصيل وجعل كل منهما مشروعًا مستقلاً.

أما لحظتنا التاريخية الراهنة فلا تشجع على التفريق بين المصطلحين، ففي ظل حالة الاستلاب العامة للنموذج الغربي التي تُعاني منها دوائر العلوم الاجتماعية والإنسانية في العالم العربي، وفي ظل هيمنة العلوم الطبيعية على صناعة القرار في مؤسسات التعليم العالي، وفي ظل محدودية دعم البحث الاجتماعي من الحكومات العربية، في ظل كل ما سبق يصبح متعيّنا التركيز على مصطلح معيّن يقود مشروعًا كليًّا في تطوير الوعي العلمي، وحشد كل الجهود من أبحاث ومؤتمرات وندوات في دعم ذلك المصطلح كي يستطيع أن يحقق له وجودًا راسخًا يسمح بالبناء عليه لاحقًا. ولما كان مصطلح التوطين قد حقق حضورًا ــ ولو خجولاً ــ في دوائر البحث العربي، فإنَّ المتعيّن دعمُ هذا المصطلح والبناء عليه والتسويق له حتى يتحول إلى مشروع متجسد في المشهد العلمي العربي.

على أنَّ إدراج التأصيل في مشروع التوطين لا يعد تجنيًا على حدود مفهوم التوطين نفسه؛ ذلك أن التوطين ــ كما سبق ــ يتمركز حول تهيئة المعرفة لتكون قادرة على التفاعل العلمي مع معطيات الواقع المحلي، والتأصيل لا يخرج عن هذا العموم، **والفارق بينهما في نقطة الانطلاق لا في نقطة الوصول**، فالتأصيل والتوطين كلاهما يسعى إلى إيجاد بنية نظرية تفسّر الواقع المحلي، لكن الأول ينطلق من الذات، والثاني ينطلق من الآخر.

كما أننا ذكرنا في بداهة هذا المبحث أن التوطين ليس نقدًا لما ليس ملائمًا فحسب،

بل يتطلّب إحلالاً لما هو ملائم، والإحلال لا يتحقق إلا بوجود إنتاج أصيل؛ أي تفاعل مع الذات، ولذلك التوطين والتأصيل _ كعمليتين لا كمفهومين_ لا يمكن فك الارتباط بينهما. علاوةً على أن التوطين يعني التهيئة في الدلالة المعجمية، وعليه فإن كل ما يسهم في تهيئة الفكرة لتنسجم مع الواقع فهو في دائرة التوطين.

ويعزز مسار إدراج التأصيل في التوطين أن الكتبة في شأن التوطين لا يفرّقون بين التوطين والتأصيل، ولذلك تجد بعضهم يُعرّف التوطين تعريفًا يقصره على التأصيل، كما فعل ذلك فريد العطاس.[35] وآخرون دمجوا بينهما، كما فعل ذلك هونغ يونغ حين قسم التوطين إلى ثلاثة نماذج: النموذج عبر الوطني، والنموذج التحليلي، والنموذج المحلي.[36] فكأن التوطين عندهم هو مطلق إيجاد معرفة ملائمة للواقع بصرف النظر عن آلية إيجاد هذه المعرفة، وتاليًا دمج التأصيل في التوطين هو الأكثر انسجامًا مع السائد في أدبيات التوطين.

بين التوطين التفاعلي والتوطين التأصيلي

إذا توافقنا على إدراج التأصيل في التوطين، فإن المتعيّن حينها تقسيم التوطين إلى قسمين:

- التوطين التأصيلي/المتجذر Grounded Indigenization، وهو السعي لتوليد المفاهيم والنظريات والمصطلحات عبر التفاعل المباشر مع معطيات الواقع المحلي.

- التوطين التفاعلي Interactive Indigenization، وهو تفاعل منهجي مع البنية النظرية المستوردة لجعلها ملائمة لمعطيات الواقع المحلي.

والجامع المشترك بين هذين النوعين أنهما جميعًا يبتغيان إنتاج معرفة ملائمة للواقع، سواء أكان ذلك عبر إنتاج محلي (توطين تأصيلي) أو كانت عبر اشتباك مع بنية معرفية أجنبية (توطين تفاعلي).

---

35) Syed Farid Alatas, p. 238.

36) Huang Yunong and Zhang Xiong, “A reflection on the indigenizing discourse in social work”, International Social Work, Vol. 51, No 5 (2015), p. 612.

أما الفارق بينهما فهو أن التوطين المتجذّر **فعلٌ معرفي** ذاتي النشأة والنمو، فالأصل أن الباحثين يتفاعلون مع معطيات واقعهم، ثم يصطنعون البناء النظري القادر على تفسير تلك المعطيات والوقائع. أما التوطين التفاعلي فهو **ردة فعل** على إشكال قائم، وهو عدم كفاءة البنية النظرية الأجنبية في تفسير معطيات الواقع المحلي، فخلل الكفاءة النظرية شرطٌ موضوعي للتوطين التفاعلي.

وهذا يعني أننا أمام نموذجين: النموذج الإسقاطي Top-down model، وهو أن نأتي إلى المعرفة المستوردة ثم نسقطها بعد ذلك على المعطيات المحلية، وهذا يعبّر عن فكرة التوطين التفاعلي، وهو النموذج السائد في البحث العربي المعاصر. وخطورة هذا النموذج أنه ربما لا يكون ملائمًا للواقع؛ لأنه غير منطلق منه، وإذا كان غير ملائم فالواجب التدخّل لضمان الملاءمة، وهذه هي مهمة التوطين التفاعلي.

النموذج الثاني نموذج تصاعدي Bottom- up model، وهذا ينطلق من المعطيات المحلية ليصنع منها بناءً نظريًا يفسّرها، وميزة هذا النموذج أنه أكثر اقترابًا للملاءمة، وهذا هو التوطين التأصيلي.

ولا إشكال في كلا النموذجين، إذ القصد وجود معرفة ملائمة للواقع، والأمر هنا يشبه أن تبتغي إيجاد ثياب ملائمة لأبنائك، حينها تكون أمام خيارين: الأول: أن تبدأ بأخذ معلومات مقاساتهم ثم تفصّل لهم بناء على تلك المعلومات، وهنا ستضمن بدرجة كبيرة أن الملابس ملاءمة لهم. والخيار الثاني أن تأتي لهم بثياب جاهزة، وهنا يتعيّن عليك أن تقوم بإصلاحها وتعديلها لتكون على مقاسات أبنائك، وإلا ستكون بلا قيمة، ففي كلتا الحالتين لا مساس ما دام اللباس على المقاس، وهذا تماما ما نعنيه بالتوطين.

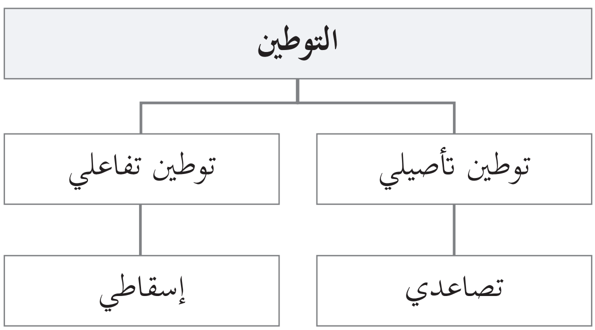
ويتضح من الحديث السابق أنَّ التوطين التأصيلي/المتجذر هو الحالة الأصلية والطبيعية للجماعات العلمية الواعية بذاتها، أما التوطين التفاعلي فهو مسار فرعي عن التوطين، فالأصل أن الباحث لديه: معطياته الواقعية، وثقافته المعيارية، وخبرته التاريخية، ومن خلال هذه **الثلاثية** يبني تنظيره المعرفي. فهي مصادر التوطين الأولية، ثم في إطار تطوير هذا البناء يأتي التوطين التفاعلي باعتباره رافدًا علميًا، فالتوطين التفاعلي نلتقي به في طريقنا، لا أنه هو الطريق نفسه.

والتوطين التأصيلي يتحقق عمليًا من خلال صناعة **المفردات التفسيرية**، فهي الخطوة الأولى التي تحقق التوطين عمليًا، وصناعة المفردات تتخذ شكلين أساسيين:

الشكل الأول: نمذجة المفردات المحلية، بأن يصطاد الباحث المفردات التفسيرية في اللغة المحلية ثم يرصد شبكتها المفاهيمية واستمداداتها الثقافية ودوافعها وآثارها بما يمكّنه من تحويل المفردة العفويّة إلى مفهوم تفسيري قادر على التفاعل علميًا مع الظاهرة.

الشكل الثاني: صناعة المفردات التفسيرية، في هذا الشكل تكون الفكرة حاضرة، لكن تغيب المفردة المعبّرة عنها، ويكون دور الباحث بمقتضى التوطين التأصيلي أن يطوّر مصطلحًا جديدًا قادرًا على التعبير عن الظاهرة تعبيرًا دقيقًا، بما يربط بينها وبين دوافعها أو مآلاتها.

الشكل الثاني له حضور لابأس به في الأدبيات العربية، وفي مختلف المجالات، لكن الشكل الأول هو الذي يندر الاهتمام به.



الغزالي وابن خلدون نموذجان للتوطين بنوعيه

لدينا نموذجان في التراث الإسلامي يمكن التمثيل بهما على التوطين بنوعيه؛ التأصيلي والتفاعلي.

أما التوطين التفاعلي فنمثّل عليه بأبي حامد الغزالي، فهو حين اشتبك مع الفلسفة اليونانية لم يقبلها كما هي، ولم يرفضها رأسًا، بل اتخذ سبيل التوطين سبيلاً، فقد درس الفلسفة اليونانية دراسة واعية ساقته لتأليف كتابه «مقاصد الفلاسفة» الذي شرح فيه آراء الفلاسفة كما هي، لا غاية له فيه سوى «تفهيم كلامهم».[37]

وبعد أن أنجز مرحلة «فهم» الفلسفة اليونانية انتقل إلى مرحلة «توطين» الفلسفة اليونانية، فرأى أن فروع الفلسفة الستة ليست على وزان واحد، أما فرع **الإلهيات** فرأى أنه غيرُ صالح للسياق الإسلامي «فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق، والصواب نادرٌ فيها».

أما فرع **المنطق** «فهو نظـرٌ في آلة الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلافٌ به مبالاة»،[38] وأنه لو كان هناك خلاف فالخلاف لفظي لا أكثر؛ لأنهم «إنما يخالفون أهل الحق بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد».[39] ولذلك رحَّب الغزالي بالمنطق أيما ترحيب، بل أمسك يده ومشى معه إلى أن أدخله قلعة العلوم الإسلامية لأول مرة في تاريخه، وأجرى فيه إضافات مفيدة للسياق الإسلامي، وقصة الغزالي مع المنطق معروفة لا حاجة للتعريج عليها.

أما **الرياضيات** فقد قبلها أبو حامد الغزالي؛ لأنه «ليس في مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف العقل والحق.»[40] أما **الطبيعيات** فقد رأى أنه «لا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب»؛ فلا يمكن قبولها مطلقًا ولا رفضها مطلقًا، بل لا بد من التعامل التجزيئي معها؛ «لأنَّ الحق فيها مشوبٌ بالباطل».[41]

37) أبو حامد الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق أحمد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2003) ص9.

38) أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تقديم: صلاح الدين الهواري (بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 2004) ص52.

39) أبو حامد الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص9.

40) المرجع السابق، ص9.

41) المرجع السابق، ص10.

وفيما يتعلق بفرعي **الأخلاق والسياسة**، فقد رأى الغزالي أنها صحيحة في ذاتها، لكن ليس المسلم مضطرًا أن يطّلع عليها من نافذة الفلاسفة حصرًا؛ لأنَّ معظم ما ذكروه في هذا الشأن متضمّن في شريعتنا وفي حِكَم الأنبياء السابقين.

هنا نجد فعل الغزالي يجسّد منطق التوطين بامتياز، فقد رفض وأخذ، وأضاف وألغى، كلُّ ذلك بناءً على وعي بسياقه الثقافي واحتياجاته، وبناءً على إنصاف للثقافات الأخرى وإمكاناتها.

ذلك كان التوطين التفاعلي (النموذج الإسقاطي)، أما التوطين التأصيلي المتجذّر فيمكن التمثيل عليه بابن خلدون، ومن أبرز ما قدمه في هذا المضمار مصطلح «العصبية» الذي يعدُّ نتاجًا مباشرًا لتفاعله مع مجريات واقعه. ولم يقدم ابن خلدون العصبية كمفهوم عرضي، بل قدمه كنموذج تفسيري يرتبط بمنظومة من الدوافع والشروط لتفسير ظاهرة المكنة والسلطة، واستثمر في بناء هذا النموذج شبكةً مفاهيمية واسعة، كالقوة والنسب والدولة والدين والولاء والقبيلة والغلبة والمُلك والشرف وغير ذلك من المفاهيم مما أسهب فيه ابن خلدون في عدة فصول من مقدمته.[42]

ما قدمه ابن خلدون مثال واضح على التوطين التأصيلي الذي ينطلق من الأدنى إلى الأعلى (النموذج التصاعدي)، فهو قد رصد معطيات سياقه الاجتماعي، واستثمر في الخبرة التراكمية لسياقه التاريخي، وانطلق من تركيبة الوعي في سياقه الثقافي، فاستطاع من خلال ذلك كله تقديم بنية نظرية تسهم في تفسير الواقع المحلي، وهذا هو التوطين التأصيلي.

ويعزز أن ما صنعه ابن خلدون كان نتيجة تفاعل ذاتي ــ وليس نتيجة تفاعل مع ثقافة أجنبيةــ قوله: «وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك، وأعطيته حقه من التصفح والتفهم، عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوفى بيّنا بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبَذانٍ».[43] ويؤكد ذلك بقوله: «ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة».[44]

42) راجع مثلًا الفصل المعنون بـ «إن الملك والدولة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية». وكذلك فصل «سكنى البدو لا يكون إلا للقبائل أهل العصبية».

43) ابن خلدون، **كتاب العبر**، ج1، ص52.

44) المرجع السابق، ص50.

أما في الأدبيات المعاصرة، فيمكن التمثيل على التوطين التفاعلي بما صنعه الصيني جونبينغ لي Junpeng Li، فقد اشتبك مع نظرية الممارسة عند بورديو وحاول تطبيقها على المجتمع الصيني، لكنه لم يطبقها كما هي، بل قام بإجراء تعديلات على بعض عناصرها، فقد حاول أن يزحزح مفهومي «رأس المال الثقافي» و «رأس المال الاقتصادي»، لصالح مفهومين يجدهما أكثر تعبيراً عن الحالة الصينية، وهما مفهوم: رأس المال الأكاديمي Academic Capital، وكذلك مفهوم رأس المال السياسي Political Capital؛ لأنه يرى ذلك الأنسب مع المجتمع الصيني الذي تشكّله السلطة السياسية أكثر من حراك الفاعلين الاجتماعيين.[45]

وكذلك ما فعلته اليابانية كازوكو تسورومي Kazuko Tsurumi، فقد أجرت تعديلاً على نظرية التنمية الغربية وجاءت بما تسميه نظرية التنمية المحلية أو الموطّنة The theory of Endogenous development، والتي تعرّفها بأنها عملية التغير الاجتماعي التي تمنع شرور الحداثة بما يحقق ثنائية العقل والعاطفة،[46] وقد فصّل هذه النظرية وجذورها الباحث الياباني شوجيرو يازاوا.[47]

ومن قبل هؤلاء جميعًا كان المفكر الإسلامي مالك بن نبي سبّاقًا في تقديم نماذج للتوطين التفاعلي، فعلى سبيل المثال رفض مالك بن نبي أخذ مفهوم الثقافة كما هو في السياق الرأسمالي الفردي أو السياق الشيوعي الجماعي؛ لأن «العالم العربي الإسلامي يختلف في موقفه من الثقافة عن العالم الغربي، والعلم الشيوعي»،[48] ولأنَّ «القيمة الثقافية للأفكار والأشياء تقوم على طبيعة علاقتها بالفرد».[49]

ولأجل ذلك كان يقترح بن نبي أن تكون الثقافة «نظرية في السلوك أكثر منها نظرية في

45) Junpeng Li (and others), “The Indigenization Debate in China: A Field Perspective”, Historical Sociology, Vol. 35, No.1 (Mar 2022), p. 62.

46) “The process of social change that heals or prevents the evils of modernization”.

47) Shujiro Yazawa, p. 99.

48) مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ص61.

49) المرجع السابق، ص49.

المعرفة».[50] ثم سعى ابن نبي بعد ذلك بإعادة إنتاج مفهوم الثقافة عبر ربطه بعالم الأشخاص وعالم الأشياء وعالم الأفكار وفقًا لتصوره الحضاري الذاتي.

هذه المحاولات التي تسعى لإعادة هيكلة البنية النظرية بما يجعلها قادرة على التفاعل العلمي مع المعطيات المحلية هي ترجمة مباشرة لفكرة التوطين التفاعلي.

أما التوطين التأصيلي فيمكن التمثيل عليه بجهود الباحثين الفلبينيين في بناء المفاهيم والنظريات والأدوات، فقد طوّروا العديد من المفاهيم والنظريات المحلية، لا سيما في أعمال الأب الروحي لعلم النفس الفلبيني فيرهيليو إنركيز Virgilio Enriquez، والذي أسهم في بناء عشرات المفاهيم والنظريات المحلية.[51]

ملاكُ الأمر وخلاصته أنَّ الباعث «العلمي» يقتضي التفريق بين التأصيل والتوطين، لكن الباعث «العملي» يقتضي دمج التأصيل في التوطين إلى أن ينجح مشروع التوطين في العالم العربي، لا سيما أن التوطين والتأصيل يتغيان جميعًا تحقيق عنصر الملاءمة في البنية النظرية الاجتماعية. وبعد الدمج بينهما يكون التوطين على ضربين: التوطين التأصيلي والتوطين التفاعلي. **والتوطين التفاعلي هو المقصود أساسًا في مباحث هذا الكتاب**؛ لأنه هو محل الجدل المعاصر، وهو الأكثر إشكالاً وتشعبًا.

50) المرجع السابق، ص73.

51) Virgilio G. Enriquez, “Filipino Psychology in the Third World”, Philippine Journal of Psychology, Vol. 10, No. 1 (1977), p. 5.

مشروعية التوطين

يكتسب التوطين مشروعيّته من مسلّمة أن العلوم الاجتماعية باختلاف فروعها معنيَّة بدراسة السلوك الإنساني، والسلوك الإنساني لا يتماثل دائمًا في الشكل والدوافع والآثار، وإنما تأخذ المجتمعات والثقافات المختلفة نصيبها في تشكيل سلوك أفرادها. وإذا كان السلوك الإنساني في مدخلاته ومخرجاته ليس متماثلاً في كل المجتمعات الإنسانية، فالناتج عن ذلك أنه لا يوجد تنظير عالمي ملائم للسلوك الإنساني دائمًا. صحيح أن ثمة مشتركات على ضوئها تقوم العلوم وتمنحها مشروعية التعميم بنظر أصحابها، لكن الصحيح كذلك أن هناك فروقات في الظواهر الإنسانية كمًا وكيفًا تقتضي اختلافًا في التنظير لها بما يضمن صلاحية المعرفة الاجتماعية للتفاعل مع الواقع؛ فالتوطين يقوم على اعتبار الفروقات، لا نفي المشتركات.

ويزداد اعتبار هذا الأمر إذا تذكرنا أن ثقافة منتجي العلوم الاجتماعية جزءٌ غير واعٍ في إنتاجهم البحثي، فالباحث الذي يسهم في إنتاج العلوم الاجتماعية لم يكن يستحضر مجتمعًا كونيًا في تنظيره، وإنما هو في نهاية المطاف ابن بيئته بكل مخزونها الثقافي، يفكر بها وفيها.[52] **ولأن الثقافة خاصة والعلم عام**، فإنَّ مستورد المعرفة ملزمٌ بتمييز الخاص من العام في الإنتاج البحثي الاجتماعي، ومن هذا المدخل تحديدًا ينتزع التوطين مشروعيته.

والفجوة بين «الخاص» و «العام» هي ما جعلت جيوفاني بوسينو يشنُّ هجومًا لاذعًا على علم الاجتماع، فهو يرى أن علم الاجتماع يواجه مأزقًا حقيقيًا حين «يبحث في مجتمع خاص عن حقيقة عامة، وفي التنوع عن التماثل، وفي الغيرية عن التشابه»، وهذا ما يجعل علماء الاجتماع «يتمنون _انطلاقًا من مجتمع خاص_ إعطاءنا نظرية اجتماعية ذات صحة عامة».[53]

---

52) وقد ذكر الفاروقي أن عالم الاجتماع الغربي «يتحدث عن المجتمع الإنساني في حين أنه في الحقيقة يعني المجتمع الغربي، ويتحدث عن الدين في حين أنه في الحقيقة يعني المسيحية، ويتحدث عن القوانين الاجتماعية والاقتصادية في حين أنه في الحقيقة يعني بعض الممارسات العامة للمجتمعات الغربية». إسماعيل الفاروقي، **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر للإسلامي، ط1، 1989) ص28.

53) جيوفاني بوسينو، **نقد المعرفة في علم الاجتماع**، ترجمة محمد عرب (بيروت: مؤسسة المجد، ط2، 2008) ص42.

وكلام جيوفاني عينُ الصواب، فهو يعبّر عن أزمة منهجية تعتري الباحثين الاجتماعيين، إذ يفسّرون العام انطلاقًا من الخاص، ويحكمون على الغالب الذي لم يروه بناءً على القليل الذي رأوه، وحتى هذا القليل ثمة شك في مدى دقة رؤيتهم له، وذلك أدى إلى أن يعترف علماء الاجتماع باغتراب علم الاجتماع نفسه عن واقعهم، وفي ذلك يقول عبد القادر عرابي: «انقضى ما يربو على ثلاثة عقود على تأسيس علم الاجتماع في الجامعات العربية، لكنه ما زال غريبًا في نظرياته ومناهجه وفلسفته العلمية، وحتى في لغته».[54]

لكن هذا الاغتراب يتضاءل في حضرة التوطين الذي يقوم على ثنائية الاستبعاد والإحلال، استبعاد ما ليس ملائمًا، وإحلال ما هو ملائم، وبذلك يضمن التوطين كفاءة المعرفة النظرية للتفاعل مع المعطيات المحلية.

إن اختلاف التاريخ والثقافة والنظم والبنى والظواهر كمًا وكيفًا، وأهم من ذلك اختلاف الوعي نفسه، كل ذلك يقتضي بالضرورة نسبية التنظير الاجتماعي، إذ لا يمكن الإقرار بتباين تلك المعطيات ونسبيتها دون أن يتبع ذلك إقرار باستحقاقات ذلك، وهو اختلاف التنظير بما يلائمها. وهذا أمر يلحظه ويمارسه عدد من رموز علم الاجتماع، فمثلاً الفرنسي بورديو حين أراد الموازنة بين حالتي فرنسا وألمانيا لم يفعل ذلك إلا بالتذكير بشرط التوطين، فذكر أنه لن يقارن قبل «معرفة ما إذا وجدنا في حالة ألمانيا الديمقراطية بكل بساطة المبادئ نفسها التي قابلناها في حالة فرنسا، ولها الوزن النسبي نفسه».[55]

وهذه لفتة مهمة، وهي أنه حتى الاشتراك المبادئي لا يلغي من قيمة التوطين؛ لأن الوزن النسبي للمبادئ يختلف من سياق ثقافي لآخر، وهذا ينعكس بالضرورة على تشكلات السلوك الاجتماعي.

والفرنسي غوستاف لوبون انتبه مبكرًا إلى دور العامل النفسي للأمم في اختلاف التفاعل مع الأفكار، فليست القضية أن تستنسخ نظامًا تعليميًا من بلد متقدم وتضعه كما هو في بلد

---

54) عرابي، ورقة مقدمة إلى ندوة دور الجامعة في خدمة المجتمع، ص23.

55) بيير بورديو، **أسباب عملية: إعادة النظر في الفلسفة**، ترجمة أنور مغيث (القاهرة: آفاق، ط1، 2018) ص28.

متخلف لتنتظر أن يؤدي إلى النتيجة نفسها! هذا الأمر استنكره كثيرًا لوبون ورأى أن ذلك «من أشأم الأوهام التي صدرت عن منظري العقل الصرف».[56] وذكر أن «النظم والتربية التي تلائم بعض الأفراد والأمم تكون بالغة الضرر لأفراد آخرين وأمم أخرى».[57]

والأمر نفسه انتبه له السيد محمد باقر الصدر حين رأى أنه من الخطأ استيراد النظريات الغربية كما هي وإعادة توظيفها دون مراعاة واقعنا، «بل لا بد أن نلاحظ بدقة الظروف الموضوعية للأمة، وتركيبها النفسي والتاريخي».[58]

ولذلك يرى الصدر أنه «من الخطأ ما يرتكبه كثير من الاقتصاديين الذين يدرسون اقتصاد البلاد المتخلفة وينقلون إليها المناهج الأوروبية للتنمية دون أن يأخذوا بعين الاعتبار درجة إمكان تفاعل شعوب تلك البلاد مع هذه المناهج، ومدى قدرة هذه المناهج المنقولة على الالتحام مع الأمة».[59]

وتحدث الصيني هونغ يونغ عن اعتراف باحثي علم النفس في شرق آسيا بأن «الكثير من علم النفس الغربي ليس ملائمًا ولا يساعد على فهم ومعالجة المشكلات المحلية في آسيا، وهو ما يتطلب تطوير بناء نظري ومنهجي متجذر في الاجتماع الآسيوي».[60]

ورأى الهندي ديورغاناند سينها أن ثمة شعورًا متزايدًا لدى الباحثين في علم النفس، ذلك أنهم ازدادوا انعزالاً عن التغيرات والتحولات الاجتماعية.[61] وهذا الشعور الذي يتحدث عنه إنما هو نتيجة طبيعية لاغتراب البنية النظرية عن لغة الواقع، ونتيجةً للإصرار على النظر إلى الواقع بمنظور أجنبي.

ما سبق كله يثبت أنَّ التخلّي عن التوطين يورّث فجوةً بين الباحث وواقعه، ويجعله مرتهنًا لمعرفة أجنبية ربما تكون نجحت في سياق إنتاجها، لكنها غير قادرة على جر تلك

56) غوستاف لوبون، **السنن النفسية لتطوّر الأمم** (عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، 2016) ص56.

57) المرجع السابق، ص26.

58) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا** (بيروت: دار التعارف، د.ت، د.ط) ص13.

59) المرجع السابق، ص14.

60) Huang Yunong and Zhang Xiong, p. 613.

61) Durganand Sinha, p. 25.

النجاحات لسياق المستورِد. فالمسألة لا تتوقف على نجاح الفكرة، بل على إمكانية تفاعلها مع مجتمعاتنا. ولذلك ذكرنا أن التوطين يتوقف على تحقق الوعي بالذات، سواء من حيث الإمكانات أو الاحتياجات، إذ من لم يكن واعيًا بخصائص مجتمعه فلربما استورد فكرة لا تنسجم مع الحالة الثقافية والنفسية لمجتمعه، وحينها تكون عبئًا مشوّشًا أكثر من أي شيء آخر.

لقد قال دوركايم كلامًا مهمًا، وهو أن البحث الاجتماعي لن يتسم بالدقة «إلا إذا شعر عالم الاجتماع بضرورة التتلمذ على تلك الظواهر».[62]

وفكرة التتلمذ على الظاهرة هي جوهر البحث الاجتماعي الحقيقي؛ لأنها تجعل الانطلاق من الواقع لا من المتخيّل، وهي أساس مشروعية التوطين، فإذا كان البحث الاجتماعي يبدأ من الظاهرة نفسها والتتلمذ عليها، فهذا يعني أن التنظير الاجتماعي سيأخذ مسارات مختلفة باختلاف الظواهر المنطلق منها.

والإنتاج المعرفي الاجتماعي لا يتأثر بالسياق العام فحسب، بل حتى في السياقات الخاصة، فمثلاً للسياق العربي خصوصيته بالضرورة، لكن هذا لا ينفي كذلك أن لكل مجتمع عربي خصوصية أخرى مختلفة. وقد ذكر هنري مندراس أن المجتمعات الأوروبية متنوعة تنوعًا هائلاً، بل إنه يرى أن التنوع الهائل «ليس فقط بين الأمم الأوروبية، بل في صميم كل أمة منها».[63]

وإذا كانت أوروبا نفسها لا تستطيع تعميم إنتاج أبنائها على جميع مجتمعاتها، ادعاءً بأن لكل مجتمع خصوصيته، فما الظن إذن بالمجتمعات البعيدة التي لا تشترك مع أوروبا كلها في ثقافتها؟

---

62) إميل دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988) ص133.

63) وعبارته الكاملة: «الذي يذهلني كعالم اجتماع هو هذا التنوع الشديد لأوروبا الغربية، ما الصلة التي يمكن أن توجد بين وحدة حضارية حقيقية _أوروبا الغربية_ والتنوعات الهائلة الموجودة، ليس فقط بين الأمم الأوروبية، بل في صميم كل أمة منها». هنري مندراس، مقابلة أجريت معه عام 1996، ونقلها كتاب: **علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية**، ص304.

أما مقاومة التوطين فهي تستبطن فرضية وجود مجتمع كوني نشأت عنه العلوم الاجتماعية، وأن العالم موحد في صيرورته التاريخية ومعاييره الثقافية وممارساته الاجتماعية، وهذه فرضية يصعب التصريح بها لهوانها على العقول، ولذلك نجدها كامنة لا تستبين إلا بالآثار ولوازم الأقوال.

والواقع أن **التوطين شرطٌ لعلميَّة العلوم الاجتماعية**، فقد ذكر علماؤنا الأوائل أن العلم يقتضي إدراك الشيء على ما هو عليه، أو «إدراك الشيء على حقيقته» على حد تعبير الراغب الأصفهاني.[64] وإذا كان إدراك الواقع شرطًا لعلميّة العلم، فلا غنى عن التوطين إذن؛ لأن التوطين يتطلب جعل الواقع ركنًا ركينًا في معادلة الإنتاج البحثي، فغياب التوطين غيابٌ للواقع، وغياب الواقع غيابٌ للعلم.

غياب التوطين مدخلٌ إلى تزييف الوعي

الحديث عن التوطين حديثٌ عن الوعي؛ إذ التوطين نتيجة انتباه الذات لغربة المعرفة المستوردة، والانتباه هو جوهر الوعي، وهذا ما يجعل التوطين تعبيرًا عن حالة تفاعل علمي واعٍ بين ثقافتين، تفاعل يشترط الوعي المسبق بالمنقول والمنقول منه والمنقول إليه.

ولأنَّ التوطين نتيجة وعي بأطراف عمليَّة المثاقفة، فهو إذن مشروعٌ يسعى لمراقبة البعد الوظيفي للمفاهيم والنظريات المستوردة، والتأكد من مدى ملاءمتها وأهليتها للتفاعل العلمي مع المعطيات المحلية، فإذا كان المفهوم المستورد عاجزًا عن التفاعل العلمي أو كان يحكي قصة وعي آخر لا علاقة له بالواقع المحلي فإن التوطين يعمل على معالجته ليلائم الواقع إن كان ذلك ممكنًا، وإلا كان البديلُ بديلاً، وهكذا يكون التوطين ضامنًا لوجود لغة مشتركة بين التنظير والواقع.

وإذا كان حضور التوطين يؤدي إلى سلامة الوعي، فإن غياب التوطين يؤدي إلى تزييف الوعي، إذ إن تزييف الوعي يتحقق حين يتصور المرء الشيء خلافًا لما هو عليه، وحين نستورد معرفة أجنبية لا تلائم المعطيات المحلية، فإن تلك المعرفة تصنع بالضرورة وعيًا

64) الراغب الحسين بن محمد الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق صفوان عدنان الداودي (بيروت: دار القلم، ط1، 1412) ص580.

مزيّفًا تجاه واقعنا. وفي هذه الحالة يكون الجهل خيرًا من المعرفة غير الموطّنة؛ لأن الجهل البسيط أهون من الجهل المركب؛ ولأن من لا يعلم على الأقل سيبقى باحثًا حتى يعلم، أما مستورد المعرفة الأجنبية فهو مصاب بداء «توهّم امتلاك المعرفة»، ويكون مخدوعًا بالامتلاء، ويغيب عنه استشعار الحاجة نتيجة الشعور المزيّف بالاكتفاء. ولذلك الإصرار على التوطين والانطلاق من الواقع هو إصرار على ضمان سلامة وعي المجتمع العلمي في تعامله مع واقعه.

مقاومة التوطين

الكلام السابق عن مشروعية التوطين وأهميته لا يعني أن فكرة التوطين مرحّب بها في كل الدوائر، فثمة دوائر تشكك في مشروع التوطين وجدواه، وبعضهم يصف سؤال التوطين بأنه «سؤال مزيف» Pseudo-question.[65]

ولا شك أن الدافع الأكبر وراء هذا التشكيك هو غموض المفهوم، وعدم وضوح المقصود به، وهذا تعرّضنا له بالتفصيل في بداية الكتاب. وبعض دوافع التشكيك في مشروعية التوطين يعود إلى حقيقة وجود تجارب خاطئة للتوطين. وهذا صحيح، أعني وجود تجارب خاطئة، لكن خطأ التجربة لا يستلزم خطأ الفكرة. كما أن هناك من يرى أن مشروع التوطين ليس سوى أداة لشرعنة خطاب السلطة من خلال تزويده بالدعامات الأكاديمية، ففي بعض الأحيان يكون التوطين حجة للسلطة لاختيار الموضوعات التي تناسبها وإبعاد المجتمع عن الموضوعات التي لا تنسجم معها، كل ذلك تحت غطاء التوطين. وهذا أمر وارد لا شك، لكن بناء على هذه الحجة يُمكن منع كل شيء؛ لأن كل شيء يمكن أن تستغله السلطة لصالحها، والحل ليس في إلغائه، بل في مقاومة توظيفاته الخاطئة.

ومهما يكن من شأن، فمن خلال الاطلاع على الجدل الحاصل حول التوطين يمكن للمرء أن يلحظ عدة دوافع منطقية لمقاومة التوطين:

- **وحدة الموجِّه**

ثمة من يرى أن السلوك الإنساني يتحرك دائمًا وفقًا لموجِّه أساس، وهو المصلحة، وهذا الموجّه من شأنه أن يوحد التنظير الاجتماعي المتعلّق به. والحقيقة أنه لا إنكار أن الفرد يتحرك لتحقيق مصلحة خاصة به، **لكن ما ننكره هو وجود فهم كوني للمصلحة الخاصة**، فمن الحق أنَّ كل فرد يتصرف وفقًا لمصلحته، لكن من الحق كذلك أن لكل فرد مفهومه الخاص بالمصلحة، والذي ينشأ غالبًا من السياق الثقافي الذي يعيش فيه، فمنهم من تحفزه

65) Junpeng Li (and others), p. 55.

المصلحة المادية الصرفة، ومنهم من تحفزه المصلحة الدينية، ومنهم من تحفزه المصلحة الثقافية إلى غير ذلك من أنماط المصالح، وكل نمط من هذه الأنماط يختلف شكلاً ووزنًا من بيئة لأخرى.

علاوةً على أن هناك من تحدث عن فكرة «الفعل المجاني»، وهو «فعل لا نستطيع أن نفهم سببه، فعل عبثي لا يستطيع علم الاجتماع قول شيء حياله وما عليه إلا أن يستقيل».[66]

◄ تضييق أفق العلوم

ذهب بعض الباحثين إلى أن فكرة التوطين تؤدي إلى تضييق أفق العلوم الاجتماعية؛ لأنها تضع للعلوم حدودًا وتجعل للباحثين انتماءات، وهو ما يؤول إلى سلب الحقل المعرفي علميّته.[67]

لكن هذا ليس دقيقًا، **فالتوطين لا يؤدي إلى تضييق آفاق العلوم بقدر ما يؤدي إلى توسيع مداركها**، فالعلوم الاجتماعية ناتجة عن سياق ثقافي محدد بالضرورة، وغياب التوطين يعني بقاء العلوم في إطار ذلك السياق وحده، أما حضور التوطين فسيضيف للعلوم ما يمنحها القدرة على التفاعل مع سياقات جديدة. فمثلاً حين تحدث بورديو عن رأس المال الثقافي، كان ذلك ملائمًا لسياقه الفرنسي، وأخذ الفكرة كما هي سيجعلنا أسرى لذلك السياق حتى وإن لم نشعر، لكن حين جاء الصيني جونبينغ لي ورأى أن رأس المال الأكثر فعالية في السياق الصيني هو رأس المال الأكاديمي، فإنه بهذا الصنيع قد وسّع آفاق مفهوم رأس المال ولم يضيقه.

فالواقع أن غياب التوطين هو الذي يضيق أفق العلوم، وليس العكس. ذلك أن التوطين يقتضي إسهام مختلف المجتمعات في حقل العلوم الاجتماعية العام، فيكون مزوّدًا بخبرات مختلفة للتجربة الإنسانية، وهذا من شأنه توسيع آفاق العلوم، خلافًا للواقع الحالي الذي يقتصر على التجربة الأنجلوساكسونية وحدها! ولذلك يقول عالم الاجتماع الياباني يوشهيكو

---

66) بورديو، **أسباب عملية: إعادة النظر في الفلسفة**، ص144.

67) Fahri ÇAKI, p. 164.

أوكيدا: «إن التوطين لن يؤدي إلى أن يكون علم الاجتماع أكثر اقترابًا من الواقع فحسب، بل سينعكس كذلك على تدويل علم الاجتماع وعولمته».[68]

وقد ذكرنا سابقًا أن ثمة ثلاثة مواقف: **الموقف الكوني** الذي يرفض فكرة التوطين رأسًا، ولا يعتبر الاختلافات والمعطيات السياقية. **والموقف المحلي** الذي يوجب قصر النظر على الشأن المحلي وحده، دون الالتفات إلى نتاج المعرفة الاجتماعية الخارجية. وأخيرًا **الموقف التوطيني** الذي يوجب النظر إلى الواقع أخذًا بالاعتبار المعرفة الاجتماعية الخارجية.

والتوطين الذي ينادي به هذا الكتاب يستند إلى الموقف التوطيني التكاملي، وليس الموقف الأحادي الذي يعبر عنه الموقفان الكوني والمحلي. وكثير من دعاة التوطين لم يكونوا من أنصار الموقف الأحادي، فمثلاً ذكر فرهيليو اينريكوس ــ وهو أحد أبرز روّاد التوطين في العالمــ أن توطين علم النفس لا يعني قصره على الثقافة المحلية، بل أن يكون قادرًا على التفاعل معها، وفرق كبير بين الأمرين.[69]

والكوري يكول كيم ذكر أنَّ غاية التوطين ليست التخلي عن العلم والموضوعية واستنباط النتائج العامة، ولكن الهدف يكمن في إيجاد علم متجذر في المجتمع بما يسمح له بتكوين فهم دقيق عن الممارسات الإنسانية، ثم يزيد على ذلك بأن هدف التوطين يكمن كذلك في وجود علم يمكن نظريًا وعمليًا التحقق منه، بدلاً من افتراض صحته بسذاجة.[70]

---

68) Shujiro Yazawa, p. 92

69) "Indigenous Psychology does not aim to create psychology applicable only to the indigenous culture. More accurately, indigenous psychology aims to develop a psychology based on and responsive to the indigenous culture and realities". From, Rogelia Pe-Pua, p. 129.

70) Uichol Kim, "Indigenous, Cultural, and cross-cultural Psychology: A theoretical, conceptual, and epistemological analysis", Asian Journal of Social Psychology, Vol. 3, No, 3 (December 2000), p. 268.

◄ تقديس الثقافة وإرباك التخصص

شكك الباحث الكندي فرنسيس ويدسون في مشروعية التوطين من خلال أمرين:

الأمر الأول: أن التوطين يقتضي تقديس الثقافة المحلية بما يجنّبها النقد العلمي،[71] فلأن التوطين يُطالب بالانطلاق من الثقافة المحلية واعتبارها، فقد فهم ويدسون أن في ذلك تقديسًا للثقافة. وبناءً على هذه المغالطة وصل ويدسون إلى استنتاج خاطئ، وهو أن التوطين يؤدي إلى هدم «الأساس الفكري للجامعات».[72]

ومن الطبيعي بعد ذلك أنه يرى أن أخطر العواقب المترتبة على التوطين هو أنه يؤدي إلى «إعاقة التفكير النقدي».[73]

واعتراض ويدسون معترَض، إذ ليس مطلوبًا في التوطين أن «تقدس» الثقافات، لكن المطلوب أن «تفهم» الثقافات، حتى تستطيع بعد ذلك تفسير سلوكيات أبنائها وفقًا لها. فالتوطين يقتضي «اعتبار» الثقافات في الدرس الاجتماعي كي يُفهم السلوك الاجتماعي في سياقه السليم، وليس غرض التوطين جعل الثقافات خطوطًا حمراء لا يجوز الاقتراب منها.

الأمر الثاني: أن التوطين يربك التخصصات نفسها، ومثّل على ذلك بمصطلح «السيادة»، ورأى أن مفهوم السيادة الذي يعد أهم المفاهيم في حقل العلوم السياسية لا يصح توطينه وإخضاعه للسياقات المحلية، وإلا لأدّى ذلك إلى إرباك تخصص السياسة نفسه.[74]

والواقع أن اللبس الذي وقع فيه ويدسون يكمن في أنه لم يفرق بين نوعين من المفاهيم: المفاهيم المشتركة والمفاهيم النسبية، والتوطين غير منطقي في النوع الأول، وضروري في النوع الثاني. ومفهوم السيادة ينتمي إلى النوع الأول، فليس هو بحاجة إلى توطين؛ لأنه مقر دوليًا من قبل الجميع، وهذا التوافق الأممي عليه يتضمن اشتراكها في مفهومه، وحينها ترتفع

---

71) Frances Widdowson, p. 24.

72) Ibid, p. 23.

73) Ibid, p. 22.

74) Ibid, p. 19.

الحاجة لتوطينه؛ لأن التوطين اشتباك مع معرفة أجنبية، وإذا كانت المعرفة ناتجة عن الذات ارتفع مسوّغ التوطين.

لكن عدم خضوع مفهوم السيادة للتوطين لا يستلزم عدم خضوع بقية المفاهيم السياسية للتوطين؛ فمثلاً مفهوم «المصلحة» في الخطاب السياسي مفهومٌ ثقافي نسبي يتطلّب توطينًا، فما يُعدُّ مصلحة في منطق السياسة الأمريكية لا يعد كذلك في منطق السياسة الصينية أو الروسية.

فالمغالطة التي وقع فيها ويدسون أنه أورد مصطلحًا ينتمي إلى الدائرة الثابتة التي لا تخضع للتوطين، وليست هي محل الخلاف أساسًا، في حين كان ينبغي أن يذكر أمثلة على المصطلحات السياسية التي تنتمي إلى الدائرة المتغيرة لنسبيّتها الثقافية، كالمصلحة والمبدأ والقوة وغير ذلك، لكنه اقتصر طوال بحثه على مفهوم واحد متفق عليه، وهو السيادة.

◄ غياب البديل

ثمة حجة يعوّل عليها مقاومو التوطين، وهي أن دعاة التوطين لم يقدموا نموذجًا تحليليًا بديلاً عن السائد الذي ينتقدونه.[75] والواقع أن **شرعية التوطين لا تتوقف على تقديم نموذج بديل، بل على إثبات عدم جدوى النموذج القائم**، فإذا ثبت أنه غير ذي جدوى فذلك ما يعطي فكرة التوطين مشروعيةً، أما صناعة نموذج بديل فهذه تبقى مهمة لازمة للتوطين لكنها ليست شرطًا لمشروعيته.

على أنه ينبغي تفهّم منطلق هذه الحجة، ذلك أن الذي يطلع على الدراسات المعنيّة بمسألة التوطين يلحظ أمرًا ظاهرًا، وهو أنها تتحدث «عن» التوطين وليس «في» التوطين، وهذا أدى إلى وجود وفرة في التنظير وندرة في التطبيق، ولذلك التوطين الآن يحتاج أن يتحول إلى ممارسة عملية (Process) كي تحسم نتائجُها العمليّة مشروعية التوطين.

ومهما يكن من أمر، فإن غياب البديل لا يضفي المشروعية على مقاومة التوطين، إذ إنَّ

75) Sara Joseph, “Indigenous Social Sciences Project: Some political Implications”, Economic and Political weekly, Vol 26, No 15 (April 1991), p. 963.

التوطين يستمد مشروعيته عند عجز البنية النظرية عن الاستجابة لمعطيات الواقع، بصرف النظر عما تؤول إليه طبيعة معالجات ذلك العجز.

أما الذي يقتصر على النظريات والمفاهيم الغربية مع إدراكه بعجزها عن التفاعل مع بنيتنا الواقعية فهو كالذي اشترى قميصًا بثمن باهض، لكنه ضيق لا يسعه، كل ما يهمه أن يقول الناس إنه اشترى قميصًا من «الماركة» الفلانية، أما أن يكون على قياسه أو لا فهذا لا يهمه. وهذا تمامًا ما يحصل معنا في العالم الإسلامي، يهمنا أن تكون مناهجنا ونظرياتنا صادرة من الغرب، أما مدى صلاحيتها مع واقعنا فهذا أمر لا يهمنا.

ومن المفارقات أن منطق التاجر أكثر وعيًا بفكرة التوطين من منطق المثقف، فالتاجر حين يريد فتح مشروع فإنه ينطلق من طبيعة احتياجات البيئة وإمكاناتها قبل أي شيء آخر، ولا يمكن أن يعرض شيئًا لا يتناسب مع احتياجات بيئته أو لا يحقق تفاعلاً معها. وأذكر أحد المطاعم التي كنتُ معتادًا على ارتيادها في منطقة معينة، ثم زرتُ فرعًا لهذا المطعم في منطقة نائية تكثر فيها المخيمات البرية، والذي لفت نظري أنني حين دخلتُ ذلك الفرع وجدت قائمة الطعام مختلفة، بل حتى طرائق تقديم الطعام مختلفة. هذا الموقف قاد ذهني مباشرةً إلى مسألة التوطين، والذي تتمثل في انتباه صاحب المطعم لعلاقة المكان بالاحتياجات، فغيّر ما يقدمه لينسجم مع احتياجاته.

والإشكال اليوم أن الباحث الاجتماعي لا يراعي الفروقات واختلاف الاحتياجات كما يراعيها صاحب المطعم، ولذلك تجد الكتب الدراسية التي تُدرَّس في جامعة جورج تاون في الولايات المتحدة أو جامعة السوربون في فرنسا هي نفسها التي تدرّس في جامعاتنا العربية، وكأن المجتمعات الإنسانية كلها نسخة واحدة، فهل كان منطق التاجر هنا أكثر وعيًا من منطق المثقف؟

فلسفة التوطين

التوطين باعتباره سعيًا لتهيئة البنى المعرفية المستوردة ناتج عن مقدمتين أساسيتين:

- المقدمة الأولى: المثاقفة.
- المقدمة الثانية: الخصوصية.

أما **المثاقفة** فنعني بها التواصل الواعي مع الثقافات الأخرى، فالمجتمع الذي اختار إغماض عينيه وإغلاق أذنيه عن كل ما تنتجه الثقافات الأخرى لن يكون معنيًا بمهمة التوطين؛ لأن التوطين مبنيٌّ على وجود إنتاج معرفي من «الآخر»، وهذا يستلزم تفاعلاً ثقافيًا أدى إلى استيراد معرفة هذا «الآخر» ثم الحاجة لتوطينها في السياق المحلي. وعناية الغرب اليوم بالتوطين ليست ناشئة عن احتكاكه مع ثقافات عالم الجنوب، وإنما نتيجة التنافس الداخلي بين الثقافات الغربية نفسها، فعلم الاجتماع الفرنسي يسعى لتجنّب تأثير الإنتاج الثقافي الإنجلوساكسوني، والعكس صحيح. أما الإنتاج الثقافي الجنوبي فلا يبدو أنه يؤخذ بجدية من الباحث الغربي، ولذلك حين أسس الفيلسوف الصيني شان هوانغ ما يسمى علم الثقافة culturology علَّق على ذلك سيد العطاس قائلاً: «وهذه إحدى الحالات النادرة التي حمل فيها عمالقة الفكر الغربي في مجال النظرية مفكرًا آسيويًا على محمل الجد».[76]

وربما يُستثنى من ذلك مجال دراسات النزاع والسلام، ففي هذا المجال كثيرًا ما يلتفت الباحثون الغربيون إلى مسألة التوطين، فقد رأوا أن أدبياتهم غير قادرة على تفسير ظواهر الصراع في المجتمعات الأخرى، وربما يعود السبب إلى أنَّ «المفاهيم الأساسية في دراسات النزاع والسلم مفاهيمٌ ثقافية بالدرجة الأولى».[77]

ومهما يكن من شأن، فإنَّ وجود المثاقفة يستلزم فتح مسارات لانتقال المفاهيم والأفكار بما يستدعي ملاءمتها للمجتمع المستورد، أما إذا غابت المثاقفة فستغيب المسارات، وإذا غابت

---

76) سيد فريد العطاس، "**تعريف الخطابات البديلة وأنواعها**"، إضافات، العدد التاسع، 2010، ص20.

77) Honggang Yang, "Editor's Reflections: Academic Indigenization", Peace and conflict studies, Vol. 11, No 1 (2004), p 96.

المسارات غابت المفاهيم الأجنبية، وإذا غابت المفاهيم الأجنبية غاب موضوع التوطين، ولذلك نقول إن التوطين فرعٌ عن المثاقفة بالضرورة.

أما **الخصوصية** فالمقصود بها أن يؤمن الباحثون بأنهم ينتمون إلى سياق ذي معطيات مختلفة، سواء من حيث البنية التحتية (الواقع) أو من حيث البنية الفوقية (الثقافة المعيارية)، **فالخبرات المختلفة تنتج معارف مختلفة**، ولما كان كل مجتمع لديه خبرات مختلفة فهذا يعني أهمية وجود إنتاج معرفي يعبر عن الخصوصية. أما إذا كانوا لا يرون اختلافًا في المعطيات الواقعية، أو أن النموذج الغربي هو النموذج المعياري الوحيد للإنسانية، فحينها من المنطقي ألا يكونوا معنيين بمهمة التوطين؛ لأن التوطين معني بالتكييف والملاءمة، ومن كان يرى الإنتاج الأجنبي ملائمًا أبدًا فلن يتشوّف للتوطين.

وهاتان المقدمتان_ أعني المثاقفة والخصوصية_ كلاهما نجد لهما سندًا في التصور الإسلامي، أما المثاقفة فهي التعبير المباشر لفكرة «التعارف» التي جعلها القرآن مقصدًا للتنوع الإنساني {يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} (الحجرات:13). فالدين الذي يأمر الأمم الإنسانية بمختلف وحداتها الاجتماعية بالتعارف سيكون الأوسع صدرًا بالمثاقفة.

أما مراعاة الخصوصية فهذا يتجلى أكثر ما يتجلى في الشرائع نفسها، فقد قال تعالى: {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا} (المائدة:48)، يقول ابن جرير الطبري: «معنى الكلام: لكل قوم منكم جعلنا طريقًا إلى الحق يؤمُّه، وسبيلا واضحًا يعمل به».[78]

فإذا كانت الشرائع نفسها تختلف بما يلائم معطيات كل عصر فمن باب أولى المعارف الإنسانية. ثم من المعلوم أن الأحكام الشرعية مرتبطة بفكرة التعليل، وفكرة التعليل نفسها ناشئة عن اعتبار خصوصية الحال، ولذلك توافق جماهير علماء الشريعة على أن الأحكام تدور مع العلة وجودًا وعدمًا.[79]

78) راجع تفسير ابن جرير الطبري لهذه الآية.

79) سليمان بن عبدالقوي الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1978) ج3، ص559.

هكذا نجد المقدمتين اللتين يقوم عليهما التوطين حاضرتين في النص الإسلامي، **وهذا يدل على أن التوطين مطلوبٌ شرعي كما هو ضرورة منهجية**. والحقيقة أن العقل الإسلامي أحوج العقول للتوطين، لخصوصية أسئلته وخصوصية إجاباته، وقبل ذلك كله خصوصية تصوراته تجاه عالم الأفكار وعالم الأشياء، ولا ينشأ عن خصوصية التصورات والأسئلة إلا خصوصية المفاهيم والمصطلحات، وهو ما يعني مآلاً خصوصية الوعي نفسه.

إذن عملية التوطين تقوم على معادلة من طرفين، الذات والآخر، ولا يكون للتوطين قيمة مع غياب أحد طرفي هذه المعادلة، فوجود الذات يضمن مراعاة الخصوصية، ووجود الآخر يضمن تحقق المثاقفة. والاعتراف بضرورة هاتين المقدمتين اعترافٌ بوجود المشتركات والفروقات، فالمثاقفة اعترافٌ بوجود المشتركات التي يمكن توظيفها في كل مكان، والخصوصية اعترافٌ بوجود فروقات تمايز الذات عن الآخر، وهذا منطقي، فالإنسان لا ينتج سلوكه بناء على قوانين حتمية، وإنما على تفضيلات نفسية وثقافية.

متطلبات التوطين

تتوقف عملية التوطين على تحقيق ستة متطلبات:

المتطلب الأول: الانطلاق من الظاهرة[80]

تختلف وظيفة الفيلسوف من حيث الأصل عن وظيفة الباحث الاجتماعي، فالفيلسوف ليس ملزمًا بالانطلاق من ظاهرة معينة، فهو ربما ينظّر لأفكار مثالية يطمح أن تكون واقعًا يومًا من الأيام. في حين الباحث الاجتماعي وظيفته لا تبدأ إلا بعد الاحتكاك بالظاهرة، ولذلك الباحث الاجتماعي «لا يضع نظرية إلا بتأييد مادة تجريبية قادرة على إضفاء الصلاحية على قضاياه» على حد تعبير فيليب ريتور.[81]

والتنظير بمعزل عن المادة الواقعية هو الذي أغضب ابن خلدون من مقاربات الفقهاء للظاهرة السياسية، فقد كان يرى الفقهاء «أبعد عن السياسة ومذاهبها». ثم يعلل ذلك قائلاً: «والسّبب في ذلك أنّهم معتادون النّظر الفكريّ والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذّهن، أمورا كلّيّة عامّة ليحكم عليها بأمر العموم لا بخصوص مادّة ولا شخص ولا جيل ولا أمّة ولا صنف من النّاس. ويطبّقون من بعد ذلك الكلّيّ على الخارجيّات».[82]

وإذا كان انطلاق الباحث الاجتماعي لا يتأتى «إلا بتأييد من مادة تجريبية» على حد تعبير ريتور، أو «انتزاعها من المحسوسات» على حد تعبير ابن خلدون، أو بالتتلمذ على

---

80) يقول دوركايم معرّفًا الظاهرة الاجتماعية: «الظاهرة الاجتماعية هي كل ضرب من السلوك ثابتًا كان أم غير ثابت يمكن أن يباشر نوعًا من القهر الخارجي على الأفراد، أو هي كل سلوك يعم في المجتمع بأسره، وكان ذا وجود خاص مستقل عن الصور التي يتشكل بها في الحالات الفردية». دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، ص62.

81) فيليب ريتور، **الدروس الأولى في علم الاجتماع**، ترجمة محمد جديدي (الرباط: منشورات ضفاف، ط1، 2015) ص12.

82) ويذكر سببًا آخر، وهو أنهم «يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها بما اعتادوه من القياس الفقهيّ. فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذّهن ولا تصير إلى المطابقة إلّا بعد الفراغ من البحث والنّظر». ابن خلدون، **كتاب العبر**، ج1، ص745.

الظاهرة على حد تعبير دوركايم، **فهذا الشرط سيجعل الواقع طرفًا أساسيًا في معادلة إنتاج البحث الاجتماعي**.

أما البحث الذي لا ينطلق من الواقع فسيكون بحثًا فلسفيًا لا اجتماعيًا، وأحيانًا يكون مجرد تفكير صوري يستند إلى مخيّلة الباحث، وقد شن دوركايم هجمة واسعة على هذا النمط من التفكير الذي لا ينطلق من الواقع، شملت هذه الحملة سان سيمون وأوغست كونت وجون ستيورات ميل في كتاباته في علم الاقتصاد السياسي التي يرى أنها «مجرد ظنون ووجهات نظر فلسفية محضة».[83]

وذكر دوركايم أنه «إذا لم يتجرد عالم الاجتماع تمامًا من رداء الفيلسوف فلن يرى الظواهر الاجتماعية إلا من أشد جوانبها عمومًا».[84]

وفي السياق العربي لاحظ مبكرًا عبد الوهاب بو حديبة إشكالية عدم الانطلاق من الظاهرة في البحث الاجتماعي العربي، إذ يقول «إنَّ جهدًا كبيرًا يضيع علينا لأننا نجري وراء النظريات، ونلجأ إلى تفسيرات وكأنها وحي مبين، ونحاول أن نسلطها على المجتمع العربي، ثم نحكم على المجتمع العربي حسبما يمكن أن نستنتج، والحقيقة يجب أن تنعكس الآية، وأن ننطلق من المجتمع العربي؛ لأن الواقع هو الذي يحكم على النظريات وليس النظريات هي تتحكم بالواقع».[85]

المتطلب الثاني: الإسهام المعياري

نعني بالإسهام المعياري استحضارَ المعايير الثقافية الذاتية في الحكم على الظواهر والموضوعات، فلا بد من أن يسهم الباحث في «تقييم» الظواهر الاجتماعية ضمن عملية إنتاج البحث الاجتماعي. وهنا من المهم توضيح الفارق بين الحياد والموضوعية، الحياد عدمُ تبني موقف، والموضوعية تبني موقف لدليل، والسائد في البحث الاجتماعي المعاصر الوقوعُ في الحياد

83) دوركايم، **قواعد المنهج**، ص 74.

84) المرجع السابق، ص210.

85) عبدالوهاب بوحديبة، **نحو علم اجتماع عربي**، ضمن كتاب ''نحو علم اجتماع عربي: المشكلات العربية الراهنة'' (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1989) ص89.

بحجة الموضوعية! فالمرء يكون محايدًا لا يتبنى موقفًا معتقدًا أنه بذلك يحقق الموضوعية، وهذا خلط بين الأمرين.

والواقع أن التوطين لا يخل بالموضوعية، بل هي الدافع له؛ لأن الموضوعية تقتضي نقل الواقع كما هو، ونقل الواقع كما هو لا يتم بتوسّط معرفة أجنبية عن الواقع، بل بفهم المجتمع من بوابة مفاهيمه وممارساته وسياقاته الذاتية، ولذلك فهم الواقع كما هو لا يمكن أن يحصل إلا بالتوطين.

ثم إن الحياد في العلوم الاجتماعية ليس متاحًا دائمًا، ليس على المستوى المعياري فحسب، بل حتى على المستوى الوصفي، إذ الوصف نفسه يكون أحيانًا انحيازًا لثقافة معينة، فمثلاً إذا أراد الباحث أن يدرس حالات العنف الأسري في مجتمعه، كيف يصف فعلاً بأنه عنف إلا بناء على قيم معينة؟

وفي أدبيات علم الاجتماع نجد عدة اتجاهات لتحديد غاية المجتمع، مثل **البنائية الوظيفية** التي ترى أن غاية المجتمع هي الحفاظ على النظام الاجتماعي. **والوظيفية البيولوجية** التي ترى أن غرض وجود المجتمع يتمثل في إشباع حاجاته البيولوجية. **والوظيفية المعيارية** التي ترى أن التوازن الاجتماعي يجب أن يقوم على ترسيخ قيم ومعايير مشتركة.

ليست هذه الاتجاهات مبنية على فراغ قيمي، وإنما مبنية على تصورات وجودية وقيمية، ولذلك الباحث الاجتماعي المسلم الذي يبتغي الحياد لن يتحقق له ذلك، سيكون منحازًا بالضرورة، لكنه انحياز إلى التيارات الوضعية المختلفة، وليس انحيازًا إلى نموذجه الإسلامي.

والمنهج الوضعي نفسه الذي يتخلّى الباحثون عن التأطير القيمي استنادًا إليه، هو نفسه يستبطن موقفًا قيميًا، ومؤسس المنهج نفسه _ أوغست كونت_ كان كثيرًا ما يصف مواقف خصومه بأوصاف معيارية فاقعة، كالتخلّف والرجعية.[86]

وإذا كانت العلوم الاجتماعية تستبطن قيمًا بالضرورة، سواء أكانت ليبرالية أم يسارية فهذا يعني بالضرورة أن يحدد الباحث تموضعه القيمي في هذا العلم، وإلا كان الباحث امتدادًا

86) راجع مثلًا: أوغست كونت، **دروس في الفلسفة الوضعية**، (القاهرة: دار الفرقد) ص62.

لمنظور آخر بطبيعة الحال، ولما كنا نتحدث عن باحث يؤمن بالإسلام فإن الاستحقاق المنطقي أن يعكس تصوّراته التي يؤمن بها لتكون إطارًا قيميًا يحكم مواقفه المعيارية في البحث الاجتماعي.[87]

ومن حق الباحث المسلم أن يصف الظواهر بما يتلاءم مع قيمه، فمثلاً يحق للباحث المسلم أن يصف ظاهرة الاتصال الجنسي خارج الزواج بأنها زنا، ويحق له أن يصف القرض مقابل الزيادة بالربا، ولا ينقص ذلك شيئًا في منسوب موضوعيته. والمفارقة أنك تجد الباحثين الاقتصاديين يصفون الربا بأنه «الفائدة»، وكلمة فائدة بحد ذاتها تحيّز للأيدلوجيا الرأسمالية، ومع ذلك لا يرون في هذا اللفظ ما يقدح في الموضوعية.

إذن دعوى الحياد والتجرّد القيمي دعوى يصعب تصديقها، فلا بحث اجتماعي بلا تحيزّ، وهذا ليس إشكالاً، **بل هو المطلوب أصلاً**؛ لأننا _كمسلمين_ نؤمن أن العلوم الاجتماعية ليست وظيفتها فهم المجتمع فحسب، بل إصلاح المجتمع كذلك.

وهذا يعني أن للباحث الاجتماعي ثلاث وظائف:

- الوظيفة الوصفية: معرفة «ماذا» يجري.
- الوظيفة التفسيرية: معرفة «لماذا» يجري.
- الوظيفة التقييمية: معرفة «ما الذي ينبغي» أن يجري.

الوظيفة الوصفية هي منطلق البحث العلمي، إذ من دونها يعني أننا إما في دائرة الأيدلوجيا أو في دائرة التفكير الصوري الذي تحدثنا عنه، لكن هذه الوظيفة يجب أن تكون خطوة لما بعدها، وهي التفسير؛ أي الكشف عن علاقة الظاهرة بأسبابها. يقول ناصيف نصار: «الوصف على أهميته الكبرى ليس جوهر البحث العلمي، إنه بمثابة المدخل إلى العملية المحورية في العلم، وهي عملية التفسير التي تعني كشف نظام العلاقات».[88]

---

87) من المهم الإشارة هنا إلى أن الكتابات المتعلقة بالتوطين ترتبط دائمًا بالثقافة وليس بالدين، وهذا يدل على الميول العام لإحلال الثقافة محل الدين عالميًا.

88) ناصيف نصار، **منطق السلطة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2018) ص320.

والوصف والتفسير كلاهما ينبغي ألا يكونا مقصودين لذاتهما، بل هما مقدمتان للوصول إلى المطلوب الأكبر، وهو إصلاح الظواهر نفسها، وهذا هو مفترق الطرق مع المدرسة الوضعية.[89]

أما الاقتصار على الوظيفتين الأوليتين دون الوظيفة التقييمية فهو أمر مشكل، إذ لو كانت غاية الباحثين في العلوم الاجتماعية تكمن في فهم المجتمع حصرًا، فمن إذن يقوم بوظيفة التطوير والإصلاح؟ فإذا كنا نؤمن أن وظيفة العلوم الاجتماعية تكمن في تحسين حياة الناس وتطويرها إلى الأفضل، كما ينص على ذلك باحثو علم الاجتماع أنفسهم،[90] فهذا يتضمن منطقيًا أن يتجاوز الباحثون وظيفة **شرح الظواهر** إلى وظيفة **تقييم الظواهر**، وذلك من خلال توظيف دراساتهم العلمية في المجتمعات الإنسانية وخبراتهم المتراكمة لصناعة المسار الاجتماعي الأفضل، وأن نرى هذه الخبرات متضمنة في مقررات التدريس. لكن للأسف أن الكتابات الأكاديمية تتهرب من وظيفة الإصلاح، وهو ما يجعلها مجرد صدى لصوت الواقع، والذي ربما يكون مسموعًا بشكل أفضل دون كتاباتهم.

أما الذين يرون أن الأسئلة المعيارية تخرجنا عن الدائرة العلمية فهذا غير دقيق؛ لأن العلم له إطلاقان أساسيان:

- العلم كحقيقة
- العلم كمجال موضوعي

الأسئلة المعيارية لا تدخل في العلم في الإطلاق الأول، أي كحقيقة خارجية، ولكنها تدخل في العلم كمجال موضوعي؛ لأن الأسئلة المعيارية تقوم على حجاج منطقي، وأكثر الناس قدرة على بناء الحجج المنطقية وتفنيدها هم العلماء، فكيف لا يكون من واجبهم مناقشة

89) ولذلك تجد مؤلفات العلماء الأوائل لا تكتفي بوصف الظاهرة، بل تتجاوز إلى الإصلاح والمعالجة، فمثلًا حين ألف أبو يعقوب السلمي كتابه عن عيوب النفس لم يسمه "عيوب النفس" فحسب، وإنما سماه "عيوب النفس ودواؤها"؛ وهذه الخاصية في الممازجة بين وصف الظاهرة وإصلاحها هو الذي نفتقده اليوم بسبب هيمنة المدرسة الوضعية.

90) غادة الطريف، **مقدمة في علم الاجتماع** (الرياض: مكتبة الملك فهد، ط1، 2012) ص 20.

حججهم المنطقية في بناء الإجابات المعيارية التي تحدد كيفية استعمالنا للحقائق العلمية؟ فمثلاً سوف نستند إلى الحقائق العلمية في الفيزياء النووية لصناعة السلاح النووي، لكن من يحدد لنا أخلاقيات استعمال هذا السلاح؟ هذه أسئلة نافعة، سواء سُمّيت علمًا أم لم تُسَم، لكنها ضرورية، بل إنها أكثر ضرورة من صناعة السلاح نفسه، فكيف تُخرج من مجال العلم إذن؟

فالقيم إذن ليست علمًا، لكن لا يستغني عنها العلم، والمعرفة التفسيرية والوصفية لا تكتمل إلا بحضور المعرفة المعيارية، هذا إن كان مقصد العلوم الاجتماعية جعل مجتمعاتنا أفضل، وهو ما يدعيه علماء العلوم الاجتماعية.

وهنا مفارقة ينبغي التوقف عندها، وهو أن علماء الاجتماع متوافقون على أن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع، **لكن ابن خلدون نفسه الذي أسس هذا العلم لم يكن يفصل بين القيم والمعرفة**، وفي ذلك يقول الذوادي: «لقد أنجز ذلك التفكير الاجتماعي الرائد من دون أن يفصل بين معرفته العقلية ومعرفته النقلية في تحليله وفهمه وتفسيره لشؤون الأفراد والمجتمعات».[91]

فإذا كان من أسّس العلم نفسه لم يفصل بين المعرفة والقيم، فكيف يصبح مقتضى العلم الفصل بينهما؟

والواقع أن الفصل بين العلوم الاجتماعية والمرجعية الوجودية لم يكن من إنتاجنا، بل من استيرادنا، إذ العلوم الاجتماعية ولدت مفصولة في السياق الأوروبي؛ فهي بنت الحداثة التي فصلت بين الأمرين، ونحن المسلمين حين أتينا في القرن العشرين لم ننتج علومنا الاجتماعية، بل استوردناها كما هي، ليس كمعلومات فحسب، بل كمنطق ومنهج كذلك، ولذلك الفصل الحاصل بين المعرفة والقيم هو فصل استوردناه، وما أنتجناه.

المتطلب الثالث: التفريق بين مشروعية المنطق ومشروعية التوظيف

ربما تكون الفكرة صحيحة في ذاتها، لكنها غير صحيحة حين يُراد إعادة توظيفها في سياق آخر، فالفكرة إذا صحت في سياق معين فهذا لا يعني بالضرورة صحتها في كل سياق، فإذا

91) محمود الذوادي، مقال منشور بعنوان: «**في مشروعية توطين علم الاجتماع العربي**».

نجح البريطانيون مثلاً في معالجة العنف الأسري بطريقة معينة فهذا لا يعني أن يبدأ مسؤول في قطر أو السعودية بتصدير تلك الطريقة وتطبيقها في دولته، فلا بد من مراعاة فروقات السياقات، وإلا وقعنا في مشكلة «المنافرة السياقية».

والمنافرة السياقية ناتجة عن عدم التفريق بين أمرين أساسين: مشروعية المنطق، ومشروعية التوظيف، المشروعية المنطقية تعني أن الفكرة تمتلك نسقًا منطقيًا يجعلها مشروعة من حيث الأصل، أما مشروعية التوظيف فهي متعلقة بصلاحية الفكرة في سياقٍ محدد. وعدم التفريق بين مشروعية المنطق ومشروعية التوظيف حوّل الباحثين إلى مجرد جسور تنتقل من خلالها الأفكار من سياق إلى سياق دون مراقبة منهجية تمنع عبور ما لا يصح عبوره، ولذلك نقطة الانطلاق الحقيقية للتوطين هي في التفريق بين هاتين المشروعيّتين.

فمثلاً الديمقراطية تقوم على نسق منطقي واضح، مركزه أن رأي الأغلبية هو أفضل معيار لصناعة القرار السياسي، وأن المساواة العددية ـــالتي تمنع أي تفاضل بين أفراد الشعب السياسيـــ أفضل منطلق في التعامل مع معضلة الأهلية السياسية. هذا هو منطق الديمقراطية الأصلي، وبإمكانك أن تحكم عليه بأنه صحيح أو ترفضه، لكن لو أقررت بصحة منطق الديمقراطية فلا يعطيك ذلك الضوء الأخضر لاستيرادها في كل مجتمع، فربما تكون الديمقراطية غير صالحة في مجتمع معين لظروف معينة، **فصحة المنطق لا تستلزم صحة التوظيف**.

وبالمثل لو نظرنا إلى المدرسة التفكيكية التي تسعى لإحلال القارئ محل صاحب النص، فربما تكون هذه الفكرة ذات منطق صحيح في سياقها الأدبي، إذ المراد هناك تثوير معاني النص إلى حده الأقصى استفادةً من عناصره الجمالية والأدبية، لكن صحة هذه الفكرة في السياق الأدبي لا تعني إعادة توظيفها في كل السياقات الأخرى. فلا يصلح مثلاً تطبيقها في النص الشرعي حيث المراد فهم كلام الله تعالى الذي سينشأ عنه تكليف الإنسان، ولا يصلح تطبيقها في المجال القانوني حيث المراد معرفة الحقوق والواجبات.

وعدم التفريق بين مشروعية المنطق ومشروعية التوظيف يؤدي إلى ظلم أصحاب الأفكار أنفسهم، فالباحث ينتج أفكاره بناءً على معطيات معينة في مجتمعه، بل أحيانا ـــ إن لم يكن غالبًاـــ يكون التنظير الاجتماعي بناءً على تجربة ذاتية وخبرة شخصية، وهذا ما صرح به

مثلاً الأمريكي ألفن جولدنز حين قال: «إذا كانت كل نظرية اجتماعية هي نظرية سياسية ضمنيًا، فإن كل نظرية اجتماعية تعتبر كذلك نظرية شخصية، لكونها تعبر بصورة حتمية عن الخبرة الشخصية للأفراد الذين ألفوها».[92]

وإذا كانت الأفكار خاضعة لسياق المؤلف، سواء أكان سياقه العام أم سياقه الخاص، فمن الخطأ حينها أن نأخذ الفكرة إلى مجتمع لا يملك تلك المعطيات ثم ننسبها إلى صاحبها. فمثلاً من الخطأ أن نأخذ فكرة العقد الاجتماعي عند توماس هوبز بمعزل عن سياق الحرب الأهلية الإنجليزية، فالعقد الاجتماعي عند هوبز قائم على معادلة الأمن مقابل الطاعة، وهذه الفكرة ربما ليست مناسبة اليوم في عموم العالم، لكن لو نظرنا إليها بعيون الحرب الأهلية الإنجليزية لربما اختلف الأمر.

وكذلك بورديو الذي كان يرفض مفهوم «القواعد» في السياق الاجتماعي؛ لأنه «ميكانيكي جدًا»؛ أي إنه يوحي بحالة من الثبات والجمود تلازم المجتمع، فالمجتمع ــ بحسب بورديو ــ مجتمع ديناميكي ومتغير. هنا لا يمكن أن نتجاهل أن بورديو ينتمي أصلاً إلى مجتمع ديناميكي جدًا، وهو المجتمع الفرنسي، فليس منطقيًا أن يأتي باحث في مجتمع محافظ تؤدي فيه الأعراف والعادات دورًا جوهريًا فينقل إليه احتجاج بورديو متجاهلاً الفروقات بين السياقين.

ودوركايم الذي يُنظر إليه على أنه مؤسس علم الاجتماع الحديث، هل يمكن أن ننزعه من سياق إعادة بناء فرنسا بعد الحرب الفرنسية البروسية؟[93] حتى نظرة دوركايم للدين وظيفيًا؛ أي من حيث وظيفته الاجتماعية وليس بنيته التشريعية، لا يمكن فصلها عن حالة فرنسا ما بعد الحرب.

إذن من الخطأ المنهجي تحميل الباحثين أعباء التفكير بمعطيات سياقات أخرى، لا سيما أن معظم الأفكار الاجتماعية نسبية الصحة، فالمجتمع حال الحرب غير المجتمع حال السلم،

92) ألفن جولدنز، **الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي**، ترجمة علي ليلة (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2004) ص96.

93) سيمون كلارك، **أسس البنيوية**، ترجمة سعيد العليمي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2015) ص16.

والمجتمع حال التفكك غير المجتمع حال التماسك، والمجتمع حال تفشي الجرائم غير عن المجتمع الآمن، نادر أن تجد أفكارًا اجتماعية عابرة لكل هذه التباينات والفروقات، ولذلك من المهم مراعاة السياق الذي نشأت فيه الأفكار.

ومن هنا يكون التوطين قنطرةً منهجية للمعارف المستوردة، مستندًا إلى وعي علمي قادر على التمييز بين السياقات المختلفة، قادر على استحضار خصائص كل سياق وما ينشأ عنه. فما لم يتحقق هذا الوعي بتباين خصائص كل سياق فإنَّ الأفكار ستنتقل انتقالاً عشوائيًا يربك المجتمعات أكثر مما يفيدها.

المتطلّب الرابع: الانطلاق من لغة المجتمع

إذا كانت عملية التوطين تستلزم الانطلاق من المجتمع فيتعيّن حينها الانطلاق من لغة المجتمع نفسه؛ لأن المجتمع يعبّر عن أفكاره ومشاعره وممارساته من خلال الألفاظ، فلغة المجتمع مخزنُ ثقافته ووعيه، **وتاليًا تجاوز لغة المجتمع يعدُّ تجاوزًا لوعي المجتمع نفسه**. ولا شك أن الخطوة الأولى للتوطين تتطلب التفاعل مع لغة المجتمع، إما باستثمار ما هو موجود أو باستيلاد مفردات جديدة كما سبق الحديث عن ذلك، وكلا المسارين لا يمكن أن يتحقق إلا بالانطلاق من لغة المجتمع نفسه.

لكن هنا ينبغي أن نتوقف عند شرط اللغة، إذ إنها في السياق العربي لا تعني اللغة الفصحى، فهي في الواقع ليست مخزنًا لوعي مجتمعاتنا ولا تعبّر عنه؛ لأن المجتمع لا يفكر بالفصحى ولا يعبر عن نفسه بالفصحى، وعليه فإننا نخدع أنفسنا حين نصر على محاولة فهم المجتمع من بوابة الفصحى وحدها، فهي أحيانًا مسارٌ موازٍ للوعي المجتمعي. ولا يعني ذلك الاستهانة بالفصحى أو التقليل من شأنها كما قد يُتوهَّم، فالفصحى يجب أن تكون لغة القلم واللسان، لكن هذا لا يعارض الانطلاق من المفردات التي اختارها المجتمع للتعبير عن ذاته من خلالها. أما تجاهل تلك المفردات بحجة أنها ليست بفصحى فذاك يؤدي إلى وجود معرفة لا تعبّر عن الواقع، وهو ما يؤدي بدوره إلى تزييف الوعي، ولذلك ذكر جون أدير أن الأبحاث حين

تُجرى بغير اللغة المحلية ستواجه صعوبة في مدى دقة تعبيرها عن الواقع.[94] وذكر دوني كوش أنَّ «اللسان الذي يستخدمه مجتمعٌ معيّن يعكس الثقافة العامة للسكان».[95]

وذكر الباحث الكوري كيم يونغ أن الاشتباك مع المفاهيم والتعبيرات المحلية أدى إلى إيجاد تفسيرات أكثر منطقية لمعطيات الواقع الاجتماعي الكوري.[96]

وبناء على ما سبق فإنَّ المؤسسات الأكاديمية العربية التي تشترط على باحثيها الكتابة باللسان الأعجمي هي بذلك تقضي على التوطين في مهده؛ لأن الكتابة باللسان الأعجمي تعني عدم الانطلاق من لغة المجتمع، وعدم الانطلاق من لغة المجتمع يعني عدم الانطلاق من وعي المجتمع، وإذا لم ينطلق الباحث من وعي المجتمع فإنه لن يصل إليه.

المتطلب الخامس: القابلية للتوطين

ذكرنا في مطلع الكتاب أن التوطين عمليةٌ ناتجة عن وعي ثلاثي الأبعاد، وعي بالمنقول والمنقول إليه والمنقول منه، وذكرنا أن التوطين فرعٌ عن الملاءمة، وهذا يعني أن من الأفكار ما ليس ملائمًا، إما لخلل ذاتي أو لاختلاف السياق.

إن الأفكار ليست سواء في حمولاتها وارتهاناتها، فمن الأفكار ما هو متورط بحمولات وجودية وقيمية، ومنها ما ليس كذلك، ومنها ما هو مرتهن لسياق معين (معضلة الإحالات)، ومنها ما هو متجاوز للسياقات. ولذلك لا يصح إطلاق حكم عام في معاملة المنتجات الفكرية الأجنبية، وإنما الأمر يتوقف على «القابليّة للتوطين»، فإذا كان المنتج الفكري متلازمًا مع تصور وجودي وقيمي معين فهو غير قابل للتوطين، كالماركسية مثلاً، فهو مفهوم ممتلئ بالتصورات الوجودية والقيمية، أو الليبرالية أو النسوية، كل هذه أيدلوجيات ذات إحالات وجودية وقيمية، وتاليًا لا يصح استيرادها في سياق خالٍ من تلك التصورات، كسياقنا العربي الإسلامي؛ لأن محاولة توطينها يعني أحد أمرين: إما تغيير هذه الأيدلوجيات في جوهرها، أو تغيير الإسلام في جوهره.

94) John G. Adair, “Beyond Indigenization: Asian Psychology’s contribution to the World of Psychology”, International association for cross-cultural Psychology (2008), p.22.

95) Ipid, p.60.

96) Kim Kyong-Dong, p.253.

خلافًا مثلاً لفكرة «الفصل بين السلطات» أو «رأس المال الثقافي» أو نحو ذلك من الأفكار، فهي أفكار مرتبطة بحركة الواقع ومعطياته أكثر من ارتباطها بتصورات وجودية أو قيمية.

وكما أن المنتجات الفكرية ليست سواء في علاقتها بالتحيزات، فإنها كذلك ليست سواء في علاقتها بالواقع، فثمة بعض المفاهيم أجنبية تمامًا عن واقعنا العربي، كمفهوم رجال الدين أو مفهوم جماعات الضغط ونحو ذلك، هذه مفاهيم لا تعبر نهائيًا عن طبيعة المعطيات في واقعنا، ولذلك لن تكون مثل هذه المفاهيم قابلة للتوطين ابتداءً. ومثل هذا النوع من الأفكار عادةً ما يستورده الباحثون للمعان بريقه في سياقه، لا لجدواه واقعيًا.

بناء على ما سبق نقول إن قابلية التوطين تتحقق بأمرين:

- الأمر الأول: إمكانية فك الارتباط بين المنتج الفكري وتحيزاته الوجودية والقيمية.
- الأمر الثاني: وجود علاقة واقعية، بأن يكون المنتج المستورد قادرًا على التفاعل مع المعطيات المحلية.

المتطلب السادس: مأسسة التوطين

على خلاف المتطلبات السابقة، فإن هذا المتطلَّب إجرائي لا معرفي، والمتطلبات الإجرائية كثيرًا ما يُغفل عنها في الأدبيات الأكاديمية التي تلتفت عادةً للنسق المنطقي والعلمي للأفكار، بمعزل عما يقتضيه تجسيدها في الواقع من شروط ومتطلبات، والواقع يخبرنا أن كثيرًا من الأفكار العلمية لم يُكتب لها النجاح لا لخلل علمي، بل لخلل إجرائي.

إن الحديث عن التوطين من الناحية المعرفية سيبقى حديثًا مثاليًا ما لم تتم مأسسته بصورة واضحة، كالتنصيص عليه صراحةً في رؤى مؤسسات التعليم العام والعالي، وفي الخطط والمقررات الدراسية، وأن يكون له اعتبار في الترقيات الأكاديمية، إلى غير ذلك من وسائل تعزيزه في الواقع. وهذا الأمر لن يتحقق إلا إذا اقتنعت السلطة نفسها بمشروع التوطين؛ فالتوطين ليس مشروع باحث هنا أو مفكر هناك، بل هو مشروع دولة؛ لأنه يتطلب تغييرًا في النظام المعرفي والتعليمي في مختلف المؤسسات المعنية، وهذا أمر ليس بيد الباحثين بقدر

ما هو بيد السلطة نفسها. فالباحث مهما طوّر نظامًا معرفيًا ملائمًا فلا بد في نهاية المطاف من توسّط مؤسسي لتجسيد ذلك النظام، سواء أكانت الجامعات أم وزارات التعليم أم غير ذلك. وفي هذا الإطار يقول رشدي راشد: «التوطين لا يمكن تحقيقه إلا بقرار من السلطة السياسية، وبفضل الالتزام الإرادي للنخب الاقتصادية والعسكرية والعلمية، ولن يكون هناك توطين دون هذا، بل سيكون هناك فقط مؤسسات علمية ظاهرها علم وحقيقتها وهم».[97]

وكثير من الدول تنظر إلى التوطين على أنه مشروع دولة لا مجرد طموحات باحثين، كما نجد ذلك في اليابان التي ترى المعرفة جزءًا من هويتها الوطنية،[98] وفي الصين نجد أن الرئيس الصيني نفسه جمع الباحثين في العلوم الاجتماعية والإنسانية في مايو 17 من عام 2016 وأكد عليهم ضرورة توطين العلوم الاجتماعية، وأخذ الظواهر الاجتماعية ضمن السياق الصيني.[99]

الشاهد أنَّ المأسسة متطلب عملي يضمن أن يكون التوطين واقعًا مرئيًا، وأما أن تسير المؤسسات التعليمية بوادٍ غير ذي توطين فهذا يجعل الحديث عن التوطين حديثَ أمنيات لا أكثر. فعلى سبيل المثال كيف يمكن أن يتحقق التوطين في العالم العربي والجامعات العربية تلزم أساتيذها وباحثيها أن ينشروا بلسان غير عربي؟ لا شك أن الباحثين العرب حتى وإن اقتنعوا نظريًا بأهمية التوطين فإن دواعي البقاء الوظيفي ستجعلهم يضربون صفحًا عن مسار التوطين، والاكتفاء بتلبية شروط مؤسساتهم الأكاديمية.

كما أن مأسسة التوطين سوف تسهّل كثيرًا من سبل التوطين، فمثلاً يعد «التفكير المحلي الجماعي» collective local thinking أداة مهمة في صناعة المعرفة الذاتية، بأن يجتمع الباحثون المحليون للتفكير الجماعي في معطيات الواقع المحلي، فيرصدون مستجدات المفاهيم والظواهر، ويسعون لفهمها وتفسيرها وعملقتها. هذا مثلاً ما كان يفعله الفلبيني فرهيليو انركيوس حين كان يعقد لقاءات للتفكير الجماعي أسبوعيًا، ونتج عن هذه اللقاءات

97) رشدي راشد، **الوطن العربي وتوطين العلم**، ص25

98) Shujiro Yazawa, p. 92.

99) Junpeng Li (and others), p. 55.

العديد من المفاهيم التفسيرية التي مكنت علم النفس الفلبيني من الوصول إلى ما وصل إليه. وللأسف أن تنظيم لقاءات تقوم على التفكير الجماعي ليس في مقدور الأفراد عمومًا، وإنما يتطلب ذلك عملاً مؤسسيًا ينظم هذه اللقاءات ويرصدها ويستثمر مخرجاتها، ولذلك ما لم تقتنع المؤسسات الأكاديمية نفسها بأهمية مشروع التوطين فإن مهمة التوطين ستبقى عسيرة.



مسارات التوطين في السياق العربي

انقسم الباحثون الاجتماعيون في السياق العربي والإسلامي بين تيارين أساسيين:

◂ تيار ينادي بأن يكون التوطين من بوابة الأسلمة، فيُطالب بتأسيس علم اجتماع إسلامي وعلم نفس إسلامي وعلم تربية إسلامي وهلم جرا.

◂ تيارٌ يطالب بأن يكون التوطين من بوابة العروبة، وفي ذلك تنادوا بتأسيس «علم اجتماع عربي» وغير ذلك.

المطالبة بعلوم اجتماعية عربية دعوة مفهومة في إطار السباق العالمي لتوطين العلوم الاجتماعية، فهناك دعوات لتأسيس علم اجتماع صيني، أو علم اجتماع آسيوي، وعلم اجتماع أفريقي، وفي هذا السياق تكون الدعوة إلى علم اجتماع عربي صدى عربيًا لتلك الدعوات. أما علوم اجتماعية متعلقة بدين فهذا يبدو خاصًا بالسياق الإسلامي وحده، إذ من النادر أن تجد من يتحدث عن علوم اجتماعية مسيحية أو بوذية أو يهودية أو زرادشتية.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ هذين المسارين ــ العربي والإسلامي ــ لا يبدوان متناقضين، فالعلوم الاجتماعية في السياق العربي لا بد من أن تكون عربية، على الأقل من حيث خصوصية الظاهرة كمًا وكيفًا، واختلاف خصائص الظاهرة يستدعي اختلاف المعرفة المعبّرة عنها؛ إذ المعرفة منهجيًا يجب أن تكون انعكاسًا للظواهر وامتدادًا لها.[100] والعلوم الاجتماعية في العالم الإسلامي لا بد من أن تكون إسلامية، على الأقل في تصوراتها الوجودية والقيمية، إذ إن كل علمٍ اجتماعي يستبطن بالضرورة تصوراته القيمية، ولا يوجد عالم متحرر من القيم Value-free كما شُرِح ذلك سابقًا. وإذا كان حضور القيم بدهيًا في المعرفة الاجتماعية فذاك يعني وجوب حضور قيم المجتمع نفسه، ولما كانت المجتمعات مجتمعات مسلمة، كان حضور الإسلام حينها منطقيًا.

100) يقول الدكتور مصطفى محسن: «ترتبط طبيعة المعرفة السوسيولوجية أساسًا بطبيعة الظاهرة الاجتماعية موضوع دراستها، وهي ظاهرة متحولة ومتغيرة بحسب شروط الزمان والمكان». مصطفى محسن، **الخطاب السوسيولوجي** (المغرب: المركز الثقافي العربي، ط1، 2015) ص130.

هكذا تبدو العلاقة بين العروبة والإسلام علاقة تكاملية، لكن الواقع ليس هكذا دائمًا، إذ يُنظر للعروبة اليوم على أنها أيدلوجيا تمتلك موقفًا قيميًا خاصًا بها، لتكون بذلك خطًا بديلاً للتصور الإسلامي، لا متكاملاً معه. والحقيقة أن العروبة إن اختبرناها نجدها لا تحيلنا إلى محتوى فكري محدد ولا إلى نسق قيمي، فحين تقول إنك «عربي» فهذا لا يقدم إجابة على المسألة الاقتصادية أو المسألة السياسية أو المسألة القيمية أو المسألة الاجتماعية، فالعربي ربما يكون ليبراليًا أو اشتراكيًا، وربما يكون ديمقراطيًا أو أتوقراطيًا أو حتى ثيوقراطيًا، فالعروبة ــ من حيث هي ــ لا تقدم أي إجابة على أي من هذه الأسئلة؛ لأنها ببساطة ليست فكرًا وفلسفة بقدر ما هي لغة وثقافة معيشة.

ولذلك كان دقيقًا السيد محمد باقر الصدر حين ذكر أن العروبة «ليست إلا رابطة تاريخية ولغوية، وليست فلسفة ذات مبادئ ولا عقيدة ذات أسس، بل حيادية بطبيعتها تجاه مختلف الفلسفات والمذاهب الاجتماعية والعقائدية والدينية».[101]

هذا موطن إشكال وصف العلوم الاجتماعية بالعروبة، أما وصفها بالإسلامية فيُستشكَل حين يُراد بذلك أن تكون المعرفة الإسلامية بديلة عن المعرفة الواقعية، حينها تكون الأسلمة مشروعًا خطابيًا، وهذا هو واقعها في كثير من الأحيان. وفي هذه الحالة يصح ما قاله دوركايم حين رفض حضور الأيدلوجيات في العلوم، جازمًا بأنه «ليس من الممكن أن يُعترف لها بقيمة علميةٍ ما، وذلك لأنها تهدف بطريقة مباشرة لإصلاح الظواهر الاجتماعية، لا إلى التعبير عن حقيقتها».[102]

فهذه العبارة صحيحة إن كان يقصد فساد الحضور المعياري على حساب مسألة فهم الظاهرة، لكنها ليست صحيحة إن كانت تنفي مطلق الوجود المعياري والقيمي في البحث الاجتماعي، ففرقٌ بين أن نقول: البحث المعياري بديلٌ للبحث الوصفي، وأن نقول: البحث المعياري ضروريٌ للبحث الوصفي.

على أننا نقول بوضوح إن حضور الإسلام في البحث الاجتماعي ليس مشروعًا فحسب،

---

101) الصدر، **اقتصادنا**، ص15.

102) دوركايم، **قواعد المنهج**، ص211.

بل واجب شرعي على كل من يؤمن به، إذ العلوم كمجال Field فيها بُعد واقعي وبُعد معياري، والبعد المعياري يتحدد بناء على مرجعية كل إنسان الوجودية والقيمية، سواء أكان الإسلام أم غيره، فكل من يؤمن بمرجعية وجودية فالمقتضى المنطقي أن تنعكس على البعد المعياري في بحثه الاجتماعي، وإلا كان ثمة انفصام حقيقي. أما المطالبات بإقصاء الحضور الديني أو الأخلاقي عمومًا بحجة «الموضوعية» فهذا خلط بين البُعدين الواقعي والمعياري.

وهذا المنطق لا يتنكّر له كثير من روّاد العلوم الاجتماعية في العالم العربي، فمثلاً يقول الذوادي: «لا يجوز على المستوى النظري إقصاء الرؤية الإسلامية من إمكانية إنشاء علم الاجتماع. إذ إن للعقيدة الإسلامية رؤية شاملة وتفصيلية حول الإنسان وسلوكياته، من ناحية، وحول المجتمع كنسق اجتماعي متكامل، من ناحية ثانية. ومن ثم، فالإسلام مؤهل مثله مثل الرأسمالية أو الاشتراكية، لتأسيس علوم اجتماعية تتماشى مع رؤيته للفرد والمجتمع، اللذين يُعتبران الركيزتين الرئيستين لنشأة علم العمران البشري الخلدوني أو علم الاجتماع المعاصر».[103]

ويترتب على ذلك أن الحديث عن «علم اجتماع إسلامي» هو حديثٌ عن مذهب إسلامي في الاجتماع، وليس حديثًا عن «علم إسلامي» كما يُتوهَّم. وكذلك ما يسمى «علم الاقتصاد الإسلامي» المقصود به المذهب والرؤية الإسلامية في الاقتصاد، لا أن للإسلام علمًا اقتصاديًا مختلفًا، فموضوعات علم الاقتصاد الأساسية _كالتوزيع والإنتاج والاستهلاك والاستثمار والملكية_ لا تختلف، لكن الذي يختلف هو الرؤية المعيارية لهذه الموضوعات، وهنا تحديدًا تحضر الأديان والأيدلوجيات.

والتفريق بين الأمرين سيقلل فجوة الاختلاف بين مؤيدي هذه الفكرة ورافضيها؛ لأن كثيرًا ممن يقاوم فكرة اجتماع إسلامي أو اقتصاد إسلامي يعتقد أن المسألة متعلقة بالمستوى الموضوعي لا بالمعياري، ولذلك يبادر بالرفض احتجاجًا بعدم وجود فرق في موضوعات هذه العلوم من سياق لآخر.

103) الذوادي، «**في مشروعية توطين علم الاجتماع العربي**».

ومع الإقرار بما سبق، **فإن الباحث يقترح اطراح فكرة التسميات من أصلها**، فلا داعي لعلم اجتماع عربي ولا علم اجتماع إسلامي، إذ إن هذه التسميات عادةً ما تسحب الجدل إلى الدائرة الأيدلوجية، وإنما يكفي أن نقول علم اجتماع فحسب، ثم إذا كان هذا العلم يُدرَّس في السياق العربي والإسلامي فالواجب أن ينعكس السياق على محتوى علم الاجتماع، فإذا أخذنا مقررًا في علم الاجتماع في جامعة قطر أو جامعة دمشق أو جامعة القاهرة فينبغي أن نجد في هذا المقرر ما يعكس الظواهر المحلية بكل أبعادها، وأن نجد ما يعكس التصور الإسلامي بكل أبعاده، فالبيئة الحاضنة بحد ذاتها يُفترض أن تعبّر عن مضمون المعرفة التي تنتسب إليها، وهكذا ندع المحتوى يتحدث أصالةً عن نفسه دون توسّط العنوان بالضرورة.

مقياس التوطين

ستكون جهود التوطين بلا معنى حقيقي إن كانت مجرد تطوير أفكار دون أن يتزامن ذلك مع بيان كيفية جعلها واقعًا عمليًا، فلا بد من تحديد مقياس scale بموجبه يُقاس منسوب التوطين في البحث الاجتماعي حتى تتبين الجعجعةُ من الطحين. وقد سعى عدد من الباحثين لوضع مقاييس معينة للتوطين، كان منهم فريد العطاس الذي تحدث عن مجموعة من العناصر تعكس توطين البحث الاجتماعي،[104] لكن ما ذكره من عناصر يعود في الحقيقة إلى شروط الإنتاج البحثي الأصيل أكثر من كونها عناصر قياسية. وفي السياق العربي تبنى إبراهيم الخليفة مقياسًا يستند إلى عدة محددات، منها المراجع العلمية والمفاهيم المحلية والنقد الثقافي وغير ذلك، وقد عوّل على هذه المعايير كثير من الكتبة العرب في شأن التوطين. ولكن المتأمل في هذه العناصر لا يجدها مقاييس بقدر ما هي نتيجة لما ينبغي أن يكون مقياسًا. فمثلاً وجود مراجع محلية لا يدل بالضرورة على تحقق التوطين، فربما ينقل عن المراجع المحلية أفكارًا أجنبية، والأمر نفسه يتعلق بوجود النقد، فربما لجأ الباحث العربي إلى ناقد غربي في نقد فكرة أجنبية، فوجود النقد لا يعني أصالته، ولذلك هذه العناصر المذكورة لا تعبر بالضرورة عن وجود حالة من التوطين.

وفي هذه الورقة محاولةٌ لصناعة مقياس لا ينطلق من العوامل الخارجية والشكلية، بل ينطلق من الوعي نفسه بتصوراته الكامنة، وهذا المقياس يتكوّن من سبعة أبعاد يمكن من خلالها قياس وجود التوطين في البحث الاجتماعي، وكل بُعد من هذه الأبعاد وُضِع له سؤال مقياسي كما سيتضح ذلك.

أولاً: البُعد الوجودي

نعني بالبُعد الوجودي هنا كل ما يتعلق بتصورات الإنسان تجاه الغيب والوجود والإنسان مما يوجّه سلوك الإنسان ويحدد موقفه من قضايا الخير والشر.

وهذا المستوى الوجودي لا يمكن ادعاء تحييده في صناعة الرؤى والمواقف تجاه الموضوعات الإنسانية والاجتماعية، فالتحيزات الوجودية حاضرة، سواء شعر بها قائلها أم لم يشعر. ولأن

104) Syed Farid Alatas, p. 238

العلوم الاجتماعية اليوم تتظاهر بإلزام نفسها بالموضوعية، فإن الباحثين ينكرون وقوعهم في فخ التحيزات الوجودية، ولأجل ذلك فإنه يصعب أن نجد التصورات الوجودية مصرَّحًا بها وإنما يكون حضورها من وراء جُدر المواقف والمصطلحات. فمثلا إذا بحثنا في نظريات العلاقات الدولية سنجد منطلقها الأولي يتعلق بسؤال الطبيعة الإنسانية، هل هي سلبية كما ترى ذلك الواقعية أو هي إيجابية كما ترى ذلك المدرسة المثالية أو هي متطورة بحسب السياق كما ترى ذلك مدرسة المنطق التاريخي؟[105] قدم منظرو العلاقات الدولية إجابات مختلفة على هذا السؤال، وليست تلك الإجابات ناتجة عن دراسة علمية، وإنما هي انعكاس لتصوراتهم الوجودية الخاصة.

بل إن تعريف السياسة نفسه يعدُّ مفترق طرق في التصور الوجودي للباحث، إذ التعريف يحيلك إلى الوعي الوجودي الذي يقف وراءه، ويحدد لك البوابة التي تدخل من خلالها إلى عالم السياسة. فمثلاً حين نرى تعريفات علماء الإسلام الأوائل نجد أن المستوى الوجودي حاضر دون التباس، فابن عقيل ــ في القرن الخامس ــ يقول في تعريف السياسة: «السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحي».[106]

وابن خلدون ــ في القرن التاسع ــ يقول: «السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليُحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه».[107]

وابن عابدين ــ في القرن الثالث عشر ــ يقول: «السياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة».[108]

---

105) لمتابعة تفاصيل ذلك يُراجع: ديفيد باوتشر، **النظريات السياسية في العلاقات الدولية**، ترجمة رائد القاقون (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2013) ص91.

106) نقلًا عن محمد بن أبي بكر ابن القيم، **الطرق الحكمية**، تحقيق سيد عمران (القاهرة: دار الحديث، ط1، 2002) ص12.

107) ابن خلدون، **كتاب العبر**، ج 1، ص50.

108) ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار** (بيروت: دار الفكر، ط2، 1992) ج4، ص54.

هذه التعريفات ــ التي تنتمي إلى أزمنة وأمكنة مختلفةــ تحيلنا إلى مدخل واضح، وهو الإصلاح، فغاية السياسة في التصور الإسلامي إصلاح المجتمعات، وهذه بوابة تختلف تمامًا عن البوابة المكيافيللية السائدة في التنظير السياسي الحديث. فمثلاً يعرّف جوليان فرند السياسة قائلاً: «نعني بالعلم السياسي إذن الدراسة الإيجابية للنشاط السياسي كما هو دون أن نعطيه قيمة بحد ذاته، أي أننا اخترنا منذ البدء الموقف المكيافيللي في فهمنا للسياسة».[109]

هكذا حدد جوليان فرند البوابة المكيافيللية مدخلاً له إلى السياسة، وهذا يعني أنه حدد بوضوح موقفه الوجودي، فالخير مصدره المصلحة، والشر مصدره غيابها، دون أي معيارٍ متعالٍ.

إذن لحظة صناعة التعريف هي نفسها اللحظة التي يحدد فيها الباحث موقفه الوجودي، ولا مجال هنا للحياد، فإما أن يتضمن التعريف ما يربط السياسة بمقصد أخلاقي أو لا يربط، وكلاهما موقف وجودي بالضرورة.

وإذا كان يصعب فك العلاقة بين الموقف الوجودي والاجتماعي، فإنه من المهم هنا بيان مرتكزات التصوّر الوجودي الذي تقوم عليه العلوم الاجتماعية التي نشأت في أحضان الحداثة،[110] وهي تقوم على رباعية مركزية:

الاستقلال: أي إن الإنسان كائن مستقل غير مرتبط بمرجعية خارجية متعالية، وتاليًا هو كائن أحادي البعد، وهذا ما تحقق تدريجيًا بعد الثورة الفرنسية.

العقلانية: أي إن الإنسان يكتنز القدرة العقلية الكافية لتحديد مصالحه بما يغنيه عن أي موجه خارجي، فهو وحده الأعلم بما هو أصلح له، وتاليًا لا يحق لأحد التدخل في تفضيلاته.

(109) جوليان فرند، **جوهر السياسة** (القاهرة: دار الفرقد، ط1، 2016) ص24.

(110) يقول ألفن جولدنز: «العلوم الاجتماعية ظهرت في عالم علماني على يد برجوازية صنعت نفسها، وظهرت على سطح المجتمع في أعقاب الثورة الفرنسية». جولدنر، **الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي**، ص115.

الفردانية: وهي أن الفرد متمحور حول ذاته ومصالحه، ويشكّل أهدافه بمعزل عن أهداف المجتمع.

المصلحة المادية: كغاية نهائية للفعل الإنساني.

هذه هي الرباعية الحاكمة للإنتاج المعرفي في العلوم الاجتماعية وفقًا لتصورها الحداثي (بعد المرحلة الوضعية تحديدًا)، وهي في الحقيقة تعود إلى ثنائية **العقلانية والفردانية**، لكن لها منطلق وهو الاستقلال، ولها مآل ونتيجة وهي تحقيق المصلحة في صورتها المادية.

وفي مقابل هذه الرباعية الحداثية ثمة «رباعية إسلامية» ينبغي أن يقوم عليها التصور الوجودي للعلوم الاجتماعية في السياق الإسلامي:

الاستخلاف: وهو وعيُ الإنسان بأنه مسؤول أمام الله في تحقيق مراد الله.

الرشد: وهو أن يتبنى مرجعية معيارية واضحة تتمثل في ثنائية الوحي والعقل، خلافًا للتصور الحداثي الذي يختزل الإنسان في مرجعية أحادية، وهي مرجعية العقل وحده.

التكاملية: وهو أن الإنسان يجب أن يحقق مصالحه بما يجعله متكاملاً مع بقية المجتمع، وهذا انطلاقًا من تصوّر «الأخوّة» الذي يأمر به القرآن {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ} (الحجرات:10). ومنطق الأخوّة في العلاقات الاجتماعية يختلف عن منطق النديّة الحاكم للتصور الحداثي المعاصر.

القيام بالقسط: كغاية نهائية للفعل الإنساني، فالإنسان في التصور الإسلامي لم يُخلق لتضخيم مصالحه الخاصة فحسب، بل ليحقق القسط في الاجتماع الإنساني {لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَأَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَالْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ} (الحديد:25).

هذه الرباعية الإسلامية التي ينبغي أن تكون مدخلاً للتوطين على المستوى الوجودي، وكلتا الرباعيتين ينتج عنها موقف واضح من القيم والأخلاق، فأما الرباعية الحداثية فينتج عنها دعوى الحياد الأخلاقي والمعياري تجاه الظواهر والموضوعات. وأما الرباعية الإسلامية فينتج عنها فاعلية في إصلاح الظواهر ومعالجتها، وهذا تجسيد مباشر لغاية القيام بالقسط، إذ

لا يمكن أن يؤمن الباحث أن غاية الاجتماع الإنساني القيام بالقسط ثم يتخلى عن مهمة معالجة الظواهر حين تنحرف عن تلك الغاية.

ولذلك نقول إن التوطين على المستوى الوجودي يستلزم تحديد التصورات الوجودية للموضوعات الاجتماعية قبل الاشتغالات العلمية التفصيلية، وهذا الأمر يجب أن يبدأ من تحديد غاية العلم نفسه، وهو الإصلاح، فإذا كان جيوفاني بوسينو يقول: «منذ عام 1830 كان علماء الاجتماع يتقاتلون حول غايات علمهم ودور عالم الاجتماع».[111] فماذا كان نصيب علماء الاجتماع المسلمين من هذا الاقتتال؟ هل حددوا غاية العلم بما ينسجم مع تصورهم الوجودي أم تركوا العقل الغربي يحددها نيابةً عنهم؟

موازنة بين التصورين الإسلامي والحداثي

الوظيفة	التصور الإسلامي	التصور الحداثي
المنطلق	الاستخلاف	الاستقلال
منطق التفكير	الرشد	العقلانية
منطق الممارسة	التكاملية	الفردانية
الغاية	القيام بالقسط	تحقيق المصلحة

ثانيًا: البُعد القيمي

ربما يبدو غريبًا الحديث عن التوطين على مستوى القيم، إذ التصور العام أن القيم كونية إنسانية، لا علاقة لها بنسبية الثقافات، فلا أحد ينكر قيم العدل والإحسان والوفاء وغير ذلك. يقول ديفيد هيوم: «إن كل الكـتَّاب من كل الأمم وفي كل العصور يتفقون في الثناء على العدل، الشهامة، التعقل، الصدق».[112]

111) بوسينو، **نقد المعرفة في علم الاجتماع**، ص45.

112) ديفيد هيوم، **أبحاث أخلاقية سياسية وأدبية**، ترجمة عبد الكريم ناصيف (دمشق: دار الفرقد، ط1، 2016) ص279.

ما قاله هيوم صحيح، فالناس جميعًا يثنون على القيم ذاتها، لكن الاتفاق على صحة القيم المشهورة كالعدل والمساواة والحرية والكرامة لا يعني:

1- الاتفاق على معاني هذه القيم وحدودها، فما يراه العربي كرمًا ربما لا يراه الأوروبي كذلك، وما نراه كرامةً ربما لا يراه الأوروبي كذلك، وما هو حرية عندنا ربما لا يعد حرية عندهم، والعكس صحيح، الأمر نفسه يصدق على سائر القيم الإنسانية، بما في ذلك قيمة العدل نفسها.

2- الاتفاق على ترتيب القيم، فالحرية مثلاً لها الأولوية في المجتمعات الليبرالية، في حين المساواة لها الأولوية لدى المجتمعات الاشتراكية، والقسط مقدم عليهما في التصور الإسلامي.

إذن الاتفاق على أهمية القيم لا يعني الاتفاق على **حدودها** ولا على **ترتيبها**، وهذا يعني أن مشروعية التوطين على المستوى القيمي لا تزال قائمة، فهو يعمل على تموضع القيم وفقًا لدلالتها وترتيبها في الثقافة المحلية، وينشأ عن ذلك بناء التنظير المعياري للموضوعات الاجتماعية وفقًا للنسق القيمي الذاتي، سواء فيما يتعلق بمدلولات القيم أو ترتيبها.

ومن المهم الإشارة إلى أن الاختيارات القيمية نتيجة مباشرة للاختيارات الوجودية، فلا قيم إلا بتصورات وجودية، فمثلاً إذا اعتمدنا _كما سبق_ على محور «إصلاح الخلق» في تعريف السياسة فسينعكس ذلك على المستوى القيمي بالضرورة، فإذا كنا نريد لسلوك السلطة أن يؤدي إلى إصلاح الخلق فهذا يفرض نمطًا محددًا من القيم، كالعدالة والكرامة والحرية والأحسنية، إذ لا إصلاح للاجتماع الإنساني دون هذه القيم ونحوها. هكذا نجد التصور الوجودي الإسلامي يستلزم منظومة قيمية محددة، سواء من حيث الماهية أو من حيث الترتيب.

ومهما يكن من شأن، فإن التوطين القيمي ينعكس على البحث الاجتماعي من ألفه إلى يائه، بما في ذلك البعد الوصفي في كثير من حالاته، ففي علم الاجتماع كيف سيصف الباحث الاجتماعي ظاهرةً ما بأنها «مشكلة» اجتماعية دون أن يمتلك تصورًا قيميًا مسبقًا بموجبه يراها مشكلة؟ بل كيف سيصف اليوم المرأة؟ اليوم هناك ميول واسع في الغرب لتعريف المرأة تعريفًا اجتماعيًا لا بيولوجيًا، فالمرأة هي كل من يصف نفسه بأنه امرأة ولو كان

ذكرًا بيولوجيًا، فكيف سيعرّف الباحث الاجتماعي المرأة هنا دون أن يكون متحيزًا قيميًا؟

والباحث الأناسي، كيف سيصف مجتمعًا بأنه تقليدي أو متطور؟ ليست هذه الأوصاف سوى أحكام متحيّزة؛ لأنك لا تحكم على مجتمع بأنه تقليدي إلا وفي ذهنك نموذج لما هو تقليدي، ولذلك يرى فيليب ريتور أن القول بوجود طبقة اجتماعية أو عدم وجودها «ليس عملية حيادية».[113]

والباحث الاقتصادي حين يعرّف الاقتصاد بأنه الاستغلال «الأقصى» للموارد، فهو بذلك يستبطن تصورًا قيميًا مسبقًا جعله يختار «الأقصى» وليس «الأمثل». ولقد ذهب فريدريك هايك وجون كينز إلى «أن علم الاقتصاد والأحكام التقويمية لا ينفصلان، وليس الاقتصاد علمًا محايدًا».[114] وإذا كان علم الاقتصاد ليس محايدًا باعتراف الاقتصاديين، فإلى أي جهة سيتحيّز الباحث المسلم؟ لا يمكن أن يدعي الحياد في علمٍ منحاز بطبيعته.

والباحث في العلاقات الدولية لا يتحدث عن دور المصلحة في العلاقات الدولية دون تصوّر قيمي مسبق، بل حتى تسمية النظريات نفسها لا تخلو من تحيّز قيمي، فحين يُقال النظرية «الواقعية»، هي واقعية بمعيار من؟ وحين يقال: النظرية «المثالية»، مثالية بمعيار من؟ بل حتى تسمية العلوم الاجتماعية أو الإنسانية بحد ذاتها تخفي تحيزًا، فمن الناس من يفضل تسميتها بالعلوم الإنسانية انحيازًا لليبرالية التي تقدم الفرد على المجتمع (تقديم قيمة الحرية على قيمة المساواة)، ومنهم من يفضّل العلوم الاجتماعية تبعًا للمنظور الماركسي الذي يهتم بالمجتمع على حساب الفرد (تقديم قيمة المساواة على قيمة الحرية).

إذن القيم تفرض وجودها على مجالات المعرفة الإنسانية جميعها، وتاليًا لا بد للباحث المسلم أن يختار موقفه القيمي في زحمة تلك المواقف، أما التخلي عن موقفه القيمي فلن يجعله موضوعيًا بقدر ما سيكون فريسةً لتلك المواقف.

113) ريتور، **الدروس الأولى في علم الاجتماع**، ص117.

114) نقلًا عن: كاترين أودار، **ما الليبرالية؟** ترجمة سناء الصاروط (بيروت: المركز العربي، ط1، 2020) ص343.

ثالثًا: البُعد التاريخي

تتجلى أهمية التوطين على المستوى التاريخي في أنه الضامن للانطلاق من الوعي الذاتي، فمن البدهي أنه لا يمكن أن يتحقق التوطين إلا بوجود وعي ذاتي يمكّن الباحث من معرفة إمكاناته واحتياجاته. **وإذا كان الوعي بالذات شرطًا للتوطين فإن شرط الوعي بالذات هو الوعيُ بالتاريخ**، سواء أكان تاريخ الأفكار أم تاريخ التفكير أم تاريخ الأحداث والظواهر.

إذن إنتاج معرفة أصيلة يستلزم وعيًا أصيلاً، ولن يتحقق لنا وعي أصيل إذا لم ننطلق من تاريخنا الذاتي. ولنضرب مثالاً يوضح الفكرة، فقد جرى العرف في أدبيات التعليم السياسي المعاصر على التأريخ للدولة الحديثة من معاهدة ويستفاليا، ولذلك الباحث السياسي المعاصر يبدأ وعيه السياسي من معاهدة ويستفاليا وحروبها الدينية، ثم يمر بالثورات الإنجليزية والأمريكية والفرنسية، ثم حروب نابليون والحروب الأهلية الأوروبية إلى أن يصل إلى الحرب العالمية الأولى ثم عصبة الأمم، والحرب العالمية الثانية ثم الأمم المتحدة.

فنقطة الانطلاق هي معاهدة ويستفاليا، لكن لو بدأنا من تاريخ آخر، كيف سينعكس ذلك على وعينا؟ إن التاريخ السياسي الإسلامي الحديث مر بمعاهدة لا تقل أهمية عن معاهدة ويستفاليا، وهي معاهدة زهاب أو ما يسمى بمعاهدة قصر شيرين Treaty of Qasar Shirin التي جرت عام 1639 بين الدولة العثمانية في زمن مراد الرابع، والدولة الصفوية في زمن شاه صفي.

ومعاهدة زهاب تشابه معاهدة ويستفاليا من حيث إنها نتيجة حروب دموية، وأن من أهم نتائجها الاعتراف بمبدأ السيادة والحدود الصلبة بين أكبر دولتين في العالم الإسلامي، ونشوء حالة سلم طويلة المدى استمرت نحو مئة وأربعين عامًا، ونشأ عنها التزام حقيقي بالحالة السلمية إلى مستوى أن الشاه صادق خان زنده حين استولى بجنوده على البصرة وضمها للدولة الصفوية، عاد وتراجع عن هذه الخطوة بسبب هذه الاتفاقية. كما أن المساحة الجغرافية التي تحقق فيها السلم نتيجة معاهدة زهاب أكبر بكثير من المساحة التي انعكست عليها معاهدة ويستفاليا.

والسؤال هنا: ماذا لو بدأ العقل السياسي الإسلامي من معاهدة زهاب ثم تدحرج في تتبع أحداث المنطقة إلى عصرنا هذا؟ لا شك أن الباحث في العالم الإسلامي سوف ينطلق من وعي مختلف، ومن تحولات تاريخية سياسية مختلفة، ومن تصورات مفاهيمية مختلفة.

لكن الإشكال لا يقتصر على أن الباحثين العرب لا ينطلقون من تأريخهم السياسي لتسييق الأفكار، بل الإشكال الأكبر أنهم أصبحوا يفهمون تأريخهم الذاتي وفقًا للتأريخ الغربي، وإلا ما معنى مثلاً أن تجد باحثًا عربيًا يستعمل مفردة «القرون الوسطى الإسلامية»؟[115] إن مصطلح القرون الوسطى تعبير عن وعي غربي تجاه تأريخه، فهي وسطٌ بين مرحلتين، لكن هذا التحقيب لا يوجد له نظير في السياق الإسلامي، ولكن لأننا نفكر في ذاتنا بوعي غير ذاتي فقد أسقطنا تأريخًا أجنبيًا على تأريخنا، فكانت النتيجة استعمال مفردات تعبّر عن وعي أجنبي.[116]

من جهةٍ أخرى يهمنا التوطين على المستوى التأريخي لتحقيق مهمةٍ أخرى، وهي فهم الظاهرة الاجتماعية في سياقها التأريخي، ذلك أن الظاهرة الاجتماعية لا يمكن اصطيادها في لحظتها الزمانية الراهنة، فهي ابنة تاريخها، فلا يصح مثلاً أن نذهب إلى المجتمع العماني وندرس ظواهره وكأنها للتو ولدت، بل لا بد من فهم التحولات التاريخية التي أوصلت المجتمع العماني إلى ما هو عليه اليوم. ومن هنا رأى جيوفاني أنه «من العبث الفصل بين علم الاجتماع والتاريخ، فهذان الفرعان العلميان يشكلان في النهاية وجهين لميدالية واحدة» ولذلك فإنه «من المستحيل بنيويًا» انفصال علم الاجتماع عن علم التاريخ، وأما سبب حصول هذا الفصل في المؤسسات الأكاديمية فهو يعود إلى سراب الحداثة ووهم التقدم اللامحدود».[117]

---

115) انظر مثلًا خليل حسين، **العلاقات الدولية: النظرية والواقع** (بيروت: منشورات الحلبي، ط1، 2011) ص32.

116) وبالمنطق ذاته نقول إنه من الخطأ التركيز على نقطة الحرب العالمية الثانية كبداية لفهم الواقع السياسي الذي نعيشه في منطقتنا، فصحيح أن الحرب العالمية الثانية نتج عنها النظام الدولي المعاصر، لكن لم ينتج عنها نظامنا الإقليمي وما يتضمنه من أشكال سياسية، فلا بد من التفكير في سياقنا التاريخي الذاتي لمعرفة كيف وصلنا إلى الحالة السياسية الراهنة، فثمة أحداث مفصلية في القرن العشرين شكّلت واقعنا المعاصر، كحركة الشريف حسين، وسيطرة العسكر في مصر 1952، وعملية أجاكس في طهران، وغير ذلك من الأحداث التي لا يمكن أن نفهم كيف صرنا إلى ما صرنا إليه اليوم دون فهم تلك الأحداث.

117) بوسينو، **نقد المعرفة في علم الاجتماع**، ص44.

كما أن غياب التوطين على المستوى التاريخي أدى إلى ظاهرة خطيرة، وهي جهل الباحث بتاريخ مجتمعه، فأصبح طبيعيًا أن ترى باحثًا قضى في دراسة العلوم السياسية عشرات السنوات، لكنه مع ذلك لا يعرف تطور التأريخ السياسي لمجتمعاته، ولا التحولات التاريخية المفصلية.

بلى، يعرف التمرحل التاريخي للسياسة الغربية، ويعرف تفاصيل الأحداث التاريخية الأوروبية، وربما يحدثك ساعات طويلة عن تفاصيل الحرب الأهلية الإنجليزية أو عن الثورة الفرنسية أو عن حروب نابليون أو الثورة الأمريكية لكنه لا يستطيع أن يتحدث لدقائق عن حركة الشريف حسين، أو الحركة السنوسية أو الثورة الجزائرية، أو الحركة المهدوية في السودان، أو ثورة العشرين في العراق، أو الثورة الإيرانية، أو إسقاط المخابرات الأمريكية لمصدق في إيران أو غير ذلك من الأحداث التي تشكّل اليوم حاضرنا بنحو مباشر أو غير مباشر.

هذا الجهل بتاريخ مجتمعاتنا أدى إلى الجهل في كيفية التعامل معها، وهو نتيجة طبيعية لغياب فكرة التوطين على المستوى التاريخي، فحين لا يستشعر الباحث بأنه مضطر منهجيًا وحضاريًا للانطلاق من تاريخه، فإن النتيجة أنه سينطلق من النقطة التاريخية التي تنطلق منها الحضارة المهيمنة، فيفكر حينها وفقًا لنموذجها. وهؤلاء يصدق عليهم قول رينيه غينون إنَّ «المتأثرين بالعقل الغربي حتى وإن كانوا شرقيين بالولادة يجب أن يُعتبروا غربيين من الجهة العقلية؛ لأن كل فكرة شرقية هي أجنبية عنهم بالكامل».[118]

لقد شدني ما قاله شتراوس من أن «الرحالة الكبير ابن بطوطة والمؤرخ والفيلسوف ابن خلدون يعبران معًا على روح أنثروبولوجية أصيلة».[119] فإذا كان ابن بطوطة يعبرّ عن «روح أنثروبولوجية أصيلة»، فلماذا لم تكن بداية الأنثروبوجيا في السياق الإسلامي من لحظة ابن بطوطة؟ أو لماذا لم تنطلق من لحظة البيروني قبل ألف سنة؟ لماذا غاب عن الوعي المسلم أن ينطلق من لحظته التاريخية التي بدأت قبل الآخرين؟

---

118) رينه غينون، **أزمة العلم الحديث**، ترجمة عدنان نجيب الدين (النجف: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2016) ص132.

119) كود ليفي شتراوس، **الأنثروبولوجيا في مواجهة مشاكل العالم الحديث**، ترجمة رشيد بازي (المغرب: المركز الثقافي للكتاب، ط1، 2019) ص18.

ولا شك أن الباحثين الغربيين أسهموا في حالة استلاب الوعي هذه، ذلك أنهم حين يتحدثون عن تاريخهم وثقافتهم ومعارفهم لا يتحدثون عنها بوصفها «غربية»، وإنما يتحدثون عنها بوصفها منتجًا كونيًا، ولذلك حين يتحدثون عن تاريخ السياسة أو تاريخ الاجتماع أو تاريخ أي علم من العلوم لا يضعون كلمة «غربي» بإزائه، وإنما يُطلقونه إطلاقًا كأنه المسار العام للإنسانية. وأشار الفيلسوف الفلبيني فرهيليو لهذه الفكرة في سياق حديثه عن علم النفس، وذكر أنه «يجب أن يُلاحظ أن مؤرخي علم النفس ــ بنحو واعٍ أو غير واعٍ ــ يزيحون كلمة «غربي» عندما يكتبون تاريخ علم النفس الغربي».[120] كما أشار إلى هذه النقطة كذلك الباحث التركي Tulay Kaya.[121]

رابعًا: البُعد الموضوعي

المستوى الموضوعي هو المستوى المباشر لعملية التوطين، فإذا كانت التصورات الوجودية والقيمية يعتريها نوع من الخفاء فإن الموضوعات أمرٌ ظاهر ومباشر. والتوطين على المستوى الموضوعي متعلق بالموضوعات الفرعية للعلوم، ونحن نقول «الفرعية» لأن موضوعات العلوم الأساسية لا تتغير بتغيّر الزمان والمكان، فموضوع علم السياسة هو السلطة، سواء أكانت تُدرَّس في قطر أم الصين أم البرازيل. وموضوع علم الاقتصاد هو الثروة، إنتاجًا وتوزيعًا واستهلاكًا واستثمارًا وتملّكًا، في أي مكان وفي أي زمان لا يخلو علم الاقتصاد من هذه الموضوعات، وإن كان يزيد على ذلك بحسب ما تقتضيه البيئة.

إذن لا نقصد بالتوطين على المستوى الموضوعي تغييرًا في موضوع العلم نفسه، وإلا لأدى ذلك لتغيير العلم نفسه، إذ العلوم تتمايز بتمايز موضوعاتها.[122] وإنما المقصود تغيير الموضوعات الفرعية، فمثلاً يدرس علم الاجتماع البنى الاجتماعية، ولا يخلو مجتمع من بنى، لكن الاختلاف في طبيعة هذه البنى، كالقبيلة والطائفة والدين والكنيسة والطبقة الأرستقراطية وغير ذلك. وليست المجتمعات الإنسانية متساوية في هذه البنى، فالقبيلة مثلاً

120) Virgilio G. Enriquez, p. 10.

121) Tülay Kaya, Turkish Sociology's Footprint in the History of Sociology, International Sociological Association XVII, (Japan: World Congress, 13 -19 July2014), p. 143.

122) يقول أبو حامد الغزالي: «لا شك في أنَّ لكل علم موضوعًا يُبحث فيه عن أحوال ذلك الموضوع». الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص63.

لا وجود لها في المجتمع اللبناني، والطائفية لا وجود لها في مجتمع مثل تونس وليبيا، ودور الكنيسة اجتماعيًا ليس كدور المسجد، وهلم جرا.

وكذلك ما يتعلق بالظواهر الاجتماعية، فالمجتمعات الإنسانية لا تشترك في الظواهر نفسها في كل مكان، ثمة ظواهر مشتركة في المجتمعات الإنسانية، مثل الزواج والطلاق والتفكك الأسري والانحراف والعنصرية. لكن هناك ظواهر تختلف من مجتمع لآخر، مثل ظاهرة الزواج بالقاصرات أو المجاعة أو الأمية أو الهجرة. والظواهر الاجتماعية تختلف في حضورها الكيفي ووزنها الاجتماعي من مجتمع لآخر، فحضور ظاهرة العنصرية في فرنسا أو ألمانيا يختلف عن حضورها في عمان أو الأرجنتين، وهلم جرا.

وفي الاقتصاد من المهم أن تُدرَج الموضوعات التي تعبر عن ثقافتنا الإسلامية، مثل اقتصاديات الوقف والزكاة وانعكاساتهما على الحياة الاقتصادية، هذا كذلك ضربٌ من ضروب التوطين.

وفي السياسة ثمة كثير من الموضوعات التي ينبغي أن تكون مركزيّة في أدبيات التعليم السياسي، مثل موضوع الدولة الفاشلة التي أصبحت نموذجًا أساسيًا في العالم العربي، بعد أن اتصفت به ثمان دول عربية! وكذلك موضوع العدالة الانتقالية المتعلقة بفكرة المصالحة بعد الأزمات والحروب في عملية إعادة بناء الدولة، وهذا موضوع أمسى ضروريًا بعدما شهدته المنطقة العربية من ثورات. وكذلك موضوع الحركات المسلحة غير الحكومية التي أصبحت اليوم بالعشرات في العراق واليمن وسوريا وليبيا والسودان وغيرها، وكذلك موضوع الدور السياسي للجيوش القومية، مثل هذه الموضوعات ربما لا تبدو مهمة في السياق الغربي الذي نستورد منه العلوم السياسية، لكنها في غاية الأهمية والتأثير في سياقنا العربي، ومع تلك الأهمية والتأثير فإنك لا تكاد ترى مثل هذه الموضوعات جزءًا أساسيًا في مقررات العلوم السياسية في جامعاتنا العربية.

والتوطين على مستوى الموضوعات يخضع بالدرجة الأولى إلى متطلبات إقليم الباحث واحتياجاته، فمثلاً موضوع الريف ليس له مسوغ في قطر أو البحرين أو الإمارات، لكن له مسوغ كبير في دول الغرب الإسلامي. فكل إقليم تتوافر فيه معطيات ربما لا تتوافر في غيره، ومهمة التوطين على المستوى الموضوعي تكمن في التأكد من علاقة الموضوعات المدروسة باحتياجات البيئة التي ينتمي إليها.

أخيرًا نشير إلى أن التوطين الموضوعي لا يقتصر على الموضوعات، بل كذلك الأمثلة الواقعية، فمن الملاحظ عند قراءة الكتب التدريسية في مختلف العلوم الاجتماعية أن الأمثلة المذكورة لتوضيح النظريات والمفاهيم هي أمثلة من السياق الغربي وحده، ومن النادر جدًا أن ترى مؤلفًا يذكر مثالاً من واقعه العربي، وهذا خلل في التوطين كذلك.

خامسًا: البُعد المفاهيمي

التوطين على المستوى المفاهيمي هو النتاج المباشر لعملية التوطين على المستويات السابقة، فالتوطين على المستوى الوجودي والقيمي والموضوعي والتاريخي ينبغي أن يستحيل توطينًا على مستوى المفاهيم. فمثلاً مصطلح «الأسرة» حاضرٌ في كل المجتمعات الإنسانية، لكن بناءً على تصوراتنا الوجودية والقيمية يجب أن تأخذ الأسرة مفهومًا مختلفًا يلائم تلك التصورات. ففي السياق الغربي المعاصر تقوم الأسرة على وجود شخصين بصرف النظر عن ماهيتهما، في حين مفهوم الأسرة في السياق الإسلامي لا يقوم إلا على رجل وامرأة برابط شرعي. وكذلك مصطلح «الانحراف» مصطلح جوهري في علم الاجتماع، لكن الإشكال في تحديد دلالة الانحراف، وهذا مما يجب أن يخضع للتوطين بما يتلاءم مع ثقافة المجتمع المعيارية.

والعلوم السياسية ترتكز على مصطلحات محددة، كالسياسة والأمن والسلطة والقوة والمصلحة والمبدأ والقدرة، وهذه المصطلحات لازمة للمعرفة السياسية في كل زمان ومكان، لكن السؤال: من يشكّل دلالات هذه المفاهيم؟ فمثلا تعريف السياسة بأنها «علم السلطة» مناسب لواقعنا العربي الذي يختزل السياسة في السلطة، لكنه غير ملائم لدول أخرى التي يتضخم فيها دور الفاعلين غير الدولة، كجماعات الضغط وجماعات المصالح، ولذلك السياسة في الدول الحرة هي «علم القوة»، وفي الدول غير الحرة هي «علم السلطة»، فالذي ينطلق من وجود فاعلين يختلف تماما عمن ينطلق من وجود فاعل واحد، الأول سيُشغل بفكرة توزيع القوة في الدولة بين السلطة والجمهور والجماعات والكيانات، والثاني سيتمركز حول صانع القرار وكل ما يتعلق به.

وبالمثل مفهوم «المصلحة» في العلاقات الدولية، فهو متحيّز بالضرورة، ولذلك لا بد من تأطيره بالإطار الملائم لثقافة المتلقي، فمن يعرّف المصلحة في تصورها المادي الصرف يختلف

عمن يعرفها تعريفًا يتضمن أبعادًا ثقافية وحضارية، وعلاقة المصلحة بالمبادئ تختلف من ثقافة لأخرى، وهو ما ينعكس بالضرورة على مفهوم المصلحة لدى صانع القرار.

ويشتهر اليوم في المؤسسات الأكاديمية المطالبة بشرط «التأثير» في البحث العلمي، وهذا المصطلح بحد ذاته يحتاج إلى توطين مفاهيمي في سياق مجتمعاتنا المسلمة، فما مفهوم التأثير ومعياره؟ هذا أمر يختلف باختلاف الثقافات والسياقات.

وفي السياق الهندي ذكرت الباحثة ساره جوزيف أن ثمة جهودًا لتوطين المفاهيم التي لم تستطع التجذر في السياق الهندي، كمفهوم العلمانية الذي يرى كثير من المفكرين الهنود أنه لا يعبر بدقة عن خصوصية الحالة الهندية.[123]

وفي السياق العربي نجد الجابري أسهم في التوطين المفاهيمي، فهو مثلاً حين استعار مصطلح «اللاشعور السياسي» من دوبري ذكر أنه «لا يأخذه بكل حمولته ولا بنفس مضمونه، بل نتصرف فيه بالقدر الذي يفرضه موضوعنا». وعلل ذلك بالفرق بين السياقين؛ الفرنسي والعربي، ذلك أن دوبري يتحدث عن مجتمع تحكمه علاقات اقتصادية في المقام الأول، والسياق العربي تحكمه علاقات عشائرية وطائفية في المقام الأول. وكذلك حين أخذ مصطلح المخيال الاجتماعي، قال «من الضروري الشروع منذ الآن في تبيئته عندنا وتوظيفه في موضوعنا».[124] ثم أعاد تعبئة هذا المصطلح بالحمولة المناسبة له في السياق العربي.

هنا الجابري يمارس عملية توطين بامتياز، فهو لم يقع تحت هيمنة المصطلح وحمولته، ولو فعل ذلك لأعاد توظيف المصطلح في السياق الخاطئ وصنع إشكالات، ولكنه وطّن المصطلح بما يجعله ملائمًا للتفاعل العلمي مع واقعه، وهكذا يقوم التوطين على عملية طرح لا جمع، أن نطرح المعطى الواقعي من التنظير الأجنبي، فما بقي من ذلك نقصيه جانبًا، ونستأنف تنظيرًا يلائمه.

---

123) Sara Joseph, p. 959.

124) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 2000، ص15. وهذا هو منهج الجابري عمومًا، إذ يقول: «عندما تظهر نظرية في ميدان لتفسر جملة من ظواهره انطلاقًا من فحص دقيق لقوانين تركيب تلك الظواهر وعوامل تطورها، ثم تنقل تلك النظرية إلى ميدان مختلف تمامًا قصد تفسيره بواسطتها، فإن الذي يحصل هو أن مفاهيم هذه النظرية التي كانت إجرائية مفيدة للفهم والمعرفة تتحول عندما توظف في ميدان آخر مختلف إلى عوائق ابستيمولوجية تحول دون الوصول إلى جوهر الأمور في هذا الميدان». الجابري، العقل السياسي، ص21.

ومن المفاهيم التي ينبغي أن تخضع للتوطين مفهوم «التقدم»، فهو اليوم يؤطر بالإطار المادي الصرف، فلم يعد قائمًا على ثنائية الإنسان والعمران، بل اختُزل بالعمران وحده، ولأجل ذلك لا نجد معايير التقدم في المنظمات الدولية تأخذ بعين الاعتبار نسبة الانتحار في الدولة كمؤشر على وجود خلل في نظام الدولة الاجتماعي أو التعليمي أو نحو ذلك، مع أن الانتحار هو أسوأ أنواع الإحباط الإنساني، ولا تأخذ بالاعتبار زيادة التفكك الأسري والاجتماعي، ولا معدل مراجعات الطب النفسي مثلاً، هذه كلها مؤشرات لا يمكن أن نصف دولة بأنها متقدمة وهي واقعة في حبائلها. وقد ذكر غوستاف لوبون أن «قوة الأمم بأخلاقها لا بذكائها».[125] وهذه عبارة عبقرية، إذ التقدم في العلوم لا يعني تقدم الإنسان نفسه، فالعلوم لا تستطيع وحدها تلبية احتياجات الإنسان الاجتماعية والنفسية.

سادسًا: البُعد المصطلحي

ليست المصطلحات مسألة هامشية أو كمالية كما يظن كثيرون، وإنما المصطلحات أخطر مسارات المعرفة؛ لأنها الخطوة الأولى في تشكيل الوعي، فمن خلال المصطلحات يمكن تغيير وعي المجتمعات سلبًا أو إيجابًا؛ لأن كل مصطلح يحمل تصوّراته المتحيّزة، وحين ترتضي مصطلحًا ما فأنت ترتضي التصوّر الذي يقف وراءه، سواء أشعرت بذلك أم لم تشعر. هذا يعني أن تزييف الوعي أو إصلاحه إنما يبدأ بالمصطلحات، ولذلك أهمية المصطلحات كأهمية الوعي نفسه، ومن لا يبالي بمصطلحاته لا يبالي بوعيه.

أما ما يتعلق بالتوطين في البُعد المصطلحي فهو متعلق باختيار التسميات التي تعبّر عن وعينا الذاتي تجاه الأفكار والأشياء، فالمفهوم الواحد تتجاذبه مصطلحات مختلفة، كلٌّ يختار المصطلح الأكثر تعبيرًا عن وعيه وثقافته. ولأن المصطلحات تحيل إلى الوعي الذي يقف وراءها، فمن الضروري للأمم التي تهتم لأمر وعيها أن تسمي الأفكار بالمصطلحات التي تحيل المتلقي إلى وعيها الذاتي بكل تصوراته.

لنأخذ مثالاً مباشرًا على ذلك، وهو أن هناك علمًا يسمى cross cultural psychology، ويُترجم بمصطلح «علم النفس عبر الثقافي». وهذا العلم معني بالتعرف على الخصائص

125) لوبون، **السنن النفسية لتطوّر الأمم**، ص21.

النفسية للثقافات والفروقات النفسية بينها، لكن في سياقنا الإسلامي نجد هذا العلم يعبّر عن مصطلح قرآني متين، وهو مصطلح «التعارف»، الذي يعني التواصل الثقافي الواعي بين الوحدات الاجتماعية والثقافات المختلفة، ولذلك كان يُفترض ترجمة هذا العلم بـ «**علم النفس التعارفي**». هكذا سوف يكون المصطلح محيلاً للنموذج الإسلامي بما يكتنزه من تصورات قيمية وأخلاقية تجعل التعارف وسيلةً لغاية أعظم، وهي القيام بالقسط.

وفي الحقل السياسي ثمة مصطلحات تتطلب نظرًا جديدًا، كمصطلح «الشرق الأوسط»، فهو مصطلح يعبّر عن موقف الآخر منا، لا موقفنا من ذاتنا، فلما كان الآخر هو الغرب، والشرق بالنسبة لهذا الغرب شرق أدنى وأوسط وأقصى، كان منطقيًا أن نكون شرقًا أوسط، ولكن ذلك يناسب من يطلُّ علينا من هناك، فماذا عن نظرتنا نحن لأنفسنا؟ لماذا نسمي منطقتنا شرقًا أوسط؟ لماذا يكون شرق آسيا والشرق الأدنى جزءًا من هويتنا حتى نرى أنفسنا نكمّلهما في الوسط؟ ولمصلحة من تكون دول ما يسمى الشرق الأوسط تحت مسمى واحد؟ الشرق الأوسط مصطلح يندرج تحته دول الجزيرة العربية والشام والعراق وإيران وتركيا ومصر وإسرائيل والسودان وليبيا، من المستفيد في جعل هؤلاء تحديدًا تحت مظلة واحدة؟

نحن في غنى عن ذلك، فإذا كان المقصود الدول المتحدثة بالعربية فلدينا مصطلح «العالم العربي»، وإذا كان المقصود الدول التي تدين بدين الإسلام فلدينا مصطلح «العالم الإسلامي»، وأما إن كنا نقصد دول المنطقة التي تشمل الخليج والشام والعراق وما حول ذلك فيمكن تسميتها بدول «الوسط الإسلامي»، إذ إننا هنا في وسط العالم الإسلامي، فيكون مصطلح الوسط الإسلامي بديلاً عن مصطلح الشرق الأوسط؛ لأنه تعبير عن نظرتنا لتموضعنا الذاتي، وليس نظرة الآخرين لنا، لا سيما أن مصطلح الوسط الإسلامي صارخ في موقفه من وجود الكيان الصهيوني، خلافًا لمصطلح الشرق الأوسط الذي يجعلنا وإياهم سواء.

ومن المصطلحات التي تتطلب توطينًا مصطلح «الإرهاب»، فهذا المصطلح ورد في القرآن الكريم بمعنى يختلف تمامًا عن معناه في القانون الدولي المعاصر، إذ هو في القرآن وسيلة لردع المعتدي سعيًا للوصول إلى حالة السلم، أما في القانون الدولي فهو وسيلة لترويع الآمنين سعيًا لتحقيق مصالح سياسية. وبقاء مصطلح الإرهاب بالمعنى الثاني يشوش كثيرًا على

المعنى القرآني، بل إنه أدى إلى أن يفهم كثيرون من كلمة الإرهاب الواردة في القرآن إلى أن الإرهاب وفقًا للتصور المعاصر هو من مقاصد الإسلام! لذلك ينبغي توطين مصطلح الإرهاب والإتيان بمصطلح بديل.

وفي الحقل الاقتصادي يمكن التمثيل بمصطلح «الفرصة الضائعة»، فهو مما يتطلب توطينًا، إذ يعنون به أن المقرض حين أقرض ماله لطرفٍ آخر، فقد أضاع على نفسه فرصة استثمار المال في مكان آخر والاسترباح منه، وهذا ما يسوّغ للمقرض أن يأخذ مالاً زائدًا على قرضه «الربا»، تعويضًا عن تلك الفرصة الضائعة.

لكن في الحقيقة هذا مصطلح يعبر عن التصور الرأسمالي، وإلا فالفرصة ليست ضائعة في الحقيقة؛ لأن المال لو بقي عند المقرض لربما خسره في تجارته أو ضاع منه أو غير ذلك، ولذلك نقول إنها ليست فرصة ضائعة، وإنما فرصة «محتملة»؛ لأن الربح كان محتملاً، وليس مقطوعًا بحصوله حتى نقول إنها ضائعة، وهكذا نجد أن مصطلح «الفرصة الضائعة» صنع لنا وعيًا مزيّفًا.[126]

سابعًا: البُعد المنهجي

نعني بالمنهج كل ما يتعلق بكيفية التعامل مع المعرفة، سواء على مستوى إنتاجها أو إدارتها أو تصنيفها ومأسستها، وسواء كان ذلك على المستوى البحثي أو على المستوى التعليمي، كل ذلك يعدُّ توطينًا على المستوى المنهجي.

ولا ينبغي لنا أن نفترض البراءة بمجرد أن نسمع كلمة «منهج»، فعادةً لهذه الكلمة هيبة تجعل المرء لا يجرؤ على اتهامها بالانحياز أو الأدلجة، لكنَّ ذلك ليس كذلك. يقول ألفن جولدنز ردًا على الافتراض بأن المنهج دائمًا ما يكون موضوعيًا: «غير أنه يعد في الحقيقة أكثر من ذلك، لكونه يختلط عادةً بالافتراضات ذات الطبيعة الأيدلوجية الواضحة فيما يتعلق بماهية العالم الاجتماعي، ومن هو عالم الاجتماع، وما هي طبيعة العلاقة بينهما».[127]

126) والأمر نفسه ينطبق على مصطلح «الكسب الفائت» في القانون، والذي يُراد منه ما يُراد من مصطلح «الفرصة الضائعة» تمامًا.

127) جولدنر، **الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي**، ص113.

والواقع أن كثيرًا من جهود التوطين لا تقترب من أسئلة المنهج، وهذا ظاهر في السياقين العربي والأفريقي، وقد تحدث الباحث تيد أكين أن التوطين في السياق الأفريقي ــإذا ما استثنينا التيار الماركسيــ بقي محصورًا على مستوى المشكلات والموضوعات، ولم يمتد إلى ما وراء ذلك من نظريات ومناهج.[128]

والتوطين في بُعدِه المنهجي ينبغي أن يبدأ من تقسيم العلوم نفسها، فمثلاً إذا كان فصل علم الاجتماع عن الأناسة نافعًا في السياق الغربي، فهل من النافع للباحث المسلم أن يفصل بينهما أو الأفضل لمجتمعاتنا الدمج بينهما؟

وكذلك الفصل بين السياسة والعلاقات الدولية، هل هذا التقسيم ملائم أكثر للنظم الديمقراطية بحكم التباين الكبير في الموقف من المصلحة والقانون داخليًا وخارجيًا؟ حتى الفصل بين التاريخ وعلم الاجتماع يجب أن يكون محل تفكير وتساؤل، هل كان أنفع للتاريخ لو أنه التحق بعلم الاجتماع بما يجعل المؤرخ باحثًا في سنن الاجتماع الإنساني أكثر منه باحثًا في الأحداث الإنسانية؟

وما يحصل في علم الاجتماع ــوكذلك علم النفســ من انشطار متسارع في تطبيقاته يحتاج كذلك إلى توطين، فعلم الاجتماع اليوم له عشرات الفروع، كعلم الاجتماع الحضري وعلم الاجتماع الصناعي وعلم الاجتماع الريفي وغير ذلك، ونحن في سياقنا نحتاج صناعة فروع تلائم واقعنا، كعلم الاجتماع الخليجي مثلاً، أو علم اجتماع القبيلة أو غيره من الفروع التي يلح الواقع على وجودها.

ومن أمثلة تأثير التحيزات الأيدلوجية في المستوى المنهجي هو استيراد ما يسمى «علم اجتماع المرأة» في الجامعات العربية، فاختيار المرأة تحديدًا ليُعنى بها فرع خاص في علم الاجتماع يدل على تحيّز مسبق، ففي سياقنا الإسلامي لا ننظر إلى المرأة ولا إلى الرجل من خلال منظور أحادي، بل ننظر إليهما من خلال منظور الأسرة، أما فصل المرأة وحدها فهو نزعة تعبّر عن نزعة أيدلوجية تجاه منظومة الحقوق وفقًا لتصوّر أيدلوجي ما، ولذلك إنشاء هذا الفرع ــ علم اجتماع المرأةــ هو تعبير صارخ عن تأثير التحيزات الأيدلوجية في دائرة المنهج.

128) Tade Akin AINA, pp. 24; 34.

وعلى مستوى منهجية إنتاج المعرفة، من المهم توطين نمط المقاربة للموضوعات الاجتماعية، إذ المقاربة السائدة اليوم في العلوم الاجتماعية هي الفردية الجزئية Micro. وكل ذلك انعكاس مباشر لواقع المجتمع الفرداني الذي يلائم الواقع الغربي المعاصر، ولذلك ينبغي أن تختلف المقاربة في سياقنا الإسلامي الذي لا يقوم على ذات المنطق.

وفي علم النفس يتدخل التوطين بصورة كبيرة، لا سيما على مستوى المقاييس النفسية، إذ إن المقاييس لا تطرد عبر كل الثقافات، وإنما يجب أن تأخذ بالاعتبار ثقافة المتلقي، ولذلك يتحدثون عن «إجراءات التكييف الثقافي للاختبار».[129]

وقد سعى كثير من الباحثين العرب لتوطين مقاييس كثيرة، ومن ذلك تجربة «المقياس العربي للعدالة التنظيمية»، الذي طوّره الباحثان: عثمان الخضر، وهشام جاد الرب.[130]

وتعد الفلبين رائدة في توطين أدوات منهجية في اختبارات علم النفس، إذ إنها قدمت أكثر من مئتي مقياس وطني،[131] ومن ذلك:

- مقياس: The Philippine Mental Abilities Test
- مقياس: (The Philippine Thematic Apperception Test (PTAT
- مقياس: (The Philippine Children's Apperception Test (PCAT

وقد تحدث الفلبيني تيموتي شيرش بالتفصيل عن جهود توطين مناهج علم النفس في السياق الفلبيني،[132] وأن أول مقياس وطني تم إنتاجه كان في عام 1975 على يد فرهيليو انركيوس Measure of Character and Personality.[133] وتحدث كذلك عن فكرة تصدير

129) إيمان بو كراع، "**بناء وتكييف المقاييس النفسية والتربوية**"، مجلة العلوم الإنسانية، المجلد 31، العدد 2، 2020، ص184.

130) عثمان الخضر و هشام فتحي، **دليل المقياس العربي للعدالة التنظيمية** (الكويت: آفاق للنشر، ط1، 2019).

131) A. Timothy Church and Marcia S. Katigbak, p. 135

132) Rogelia Pe-Pua, p. 112.

133) Ibid, p. 120.

الأدوات المنهجية الفلبينية للخارج، ورأى أن التطبيق كان ناجحًا. [134]

وأكثر ما يتجلى التوطين في بُعده المنهجي في الأدوات المنهجية المتعلقة بتحصيل المعلومات، كالمقابلات والاستطلاعات ونحوهما، لأنها تتوقف كثيرًا على الخصائص الاجتماعية والنفسية لأفراد المجتمع الذين سيكونون المصدر الأول والأساس للباحثين، ولأجل ذلك «لا ينبغي أن يتوقع الباحثون أن ينسجم الناس مع المنهج، بل يجب أن ينسجم المنهج مع الناس». [135]

إذن هذه هي أبعاد التوطين السبعة، سواء أكان ذلك في مسار البحث العلمي أم كان في مسار التعليم والمقررات التدريسية في المؤسسات الأكاديمية،[136] وليس بالضرورة أن تكون كلها حاضرة، بل يكفي حضور أي مستوى منها لتصنيف البحث في قائمة الأبحاث التوطينية؛ فالبحث الذي يسعى لربط الموضوعات والمفاهيم الاجتماعية بالتصورات الوجودية والقيمية يعدُّ من جنس التوطين، والبحث الناحت مصطلحًا يعبّر عن ظواهر الواقع بما يلائم ثقافته المعيارية هو كذلك بحثٌ توطيني، والبحث الذي يعيد تشكيل مفهوم مصطلحٍ ما ليلائم واقعه هو كذلك بحثٌ توطيني، وهلم جرا.

كما أنه من الضروري إيجاد مجموعة من الباحثين _ كمشاريع رسائل أكاديمية أو نحو ذلك_ تقوم بمهمة تتبع هذه الأبعاد السبعة في العلوم الاجتماعية لتعيد تأهيلها وفقًا للمعطيات المحلية، فتتبع التصورات الوجودية والقيمية في كل النماذج والنظريات لتحل محلها نظائرها في التصور الإسلامي، وتتبع اللحظات المؤرخة للمعارف الاجتماعية لتبحث عما يوازيها في العالم العربي، وتتبع التحيزات التي تختبئ وراء المصطلحات والمفاهيم، وهلم جرا.

وبعد توضيح مقياس التوطين وأبعاده نأتي أخيرًا لتجسيدها بإيجاز على أحد أكثر فروع العلوم الاجتماعية إثارةً للجدل، وهو علم الاجتماع.

---

134) Ibid, p. 121.

135) “Researchers cannot expect people to adjust to the method; the method should adjust to the people”. From Rogelia Pe-Pua, p. 124.

136) وهي تجعل التوطين متفاعلًا مع سؤالي الواقع والواجب، سؤال الواقع المتعلق بالبعد الوصفي Descriptive، وسؤال الواجب المتعلقة بالبعد المعياري normative.

علم الاجتماع وسؤال التوطين

يقول دوركايم: «ما زال علم الاجتماع بعيدًا عن هذا اليوم الذي يستطيع أن يقوم فيه بدوره العملي بصورة فعالة».[137]

منذ أن قال دوركايم هذه العبارة إلى يومنا هذا والحال كما هو لم يتغير، فالباحثون في علم الاجتماع لا يزالون يتذمرون ويشتكون من طبيعة علم الاجتماع وبعده عن الواقع. والحقيقة أنه لا يوجد فرع من فروع المعرفة الاجتماعية والإنسانية تعرّض لضغط الاستجابة للواقع والراهنيّة السياقية كما تعرّض له علم الاجتماع، ليس في السياق العربي وحده، بل في السياق العالمي عمومًا، وهذا ما أدى إلى نشوء اتجاه يسمى «ما بعد علم الاجتماع الغربي» Post-western sociology الذي يعترف بأهمية التمايز بين علم الاجتماع الغربي وغير الغربي. وقد بحث الدكتور العطاس مختلف «الخطابات البديلة» لعلم الاجتماع الغربي، والتي يعرّفها بأنها «مجموعة من الخطابات التي نشأت لتعارض ما تعتبره هي علمًا اجتماعيًا عامًا سائدًا ذا صبغة أوروبية — أمريكية».[138]

لقد جاء التذمر من اغتراب علم الاجتماع عن السياق العربي مبكرًا إذا ما نظرنا إلى عمر العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، فقد عُقدت ندوة علمية قبل خمسة وثلاثين عامًا في أبوظبي لمناقشة فكرة تأسيس علم اجتماع عربي، شارك فيها مجموعة من المتخصصين في علم الاجتماع، وصدرت في كتاب بعنوان «**نحو علم اجتماع عربي**» من إصدارات مركز الوحدة العربية. وقد توافقت كلمة المشاركين في الندوة على إشكالية الفجوة بين البناء النظري لعلم الاجتماع والواقع العربي.

أما السبب فمنهم من رأى أن المشكلة تكمن في عدم تفاعل علم الاجتماع مع الواقع العربي ليكون معبرًا عن إشكالاته واحتياجاته. وذهب آخرون إلى أن المشكلة في علماء الاجتماع العرب الذين «يعانون من التبعية الفكرية ومتأثرون بالنظريات المستوردة التي عاصروها في

137) دوركايم، **قواعد المنهج**، ص215.

138) العطاس، **تعريف الخطابات البديلة وأنواعها**، ص18.

مرحلة التكوين وما زالوا يكرّسون أنفسهم لها».[139] ويقول سالم ساري: «إن إشكالية بحوث الاجتماعيين العرب تكمن في أنها لا تمت بصلة إلى الواقع المجتمعي العربي». وتقول ناهد صالح إن هناك حاجة «لوجود نظرية تنبع من واقع المجتمع العربي».

في حين ذهب آخرون إلى الطعن في علم الاجتماع من أساسه، أي من حيث بناؤه النظري التأسيسي، فقد ذكر الدكتور أحمد خضر أنه: «لو ألغي هذا الاختصاص _أي علم الاجتماع_ من جامعاتنا فإنَّ غيابه لن يكون نقصًا ولا تخلّفًا معرفيًا». وينقل عن الدكتور سعد الدين إبراهيم قوله: «لو افترضنا أن اختفى كل علماء الاجتماع العرب فجأةً فإنه لا شيء يمكن أن يحدث للمجتمع سلبًا أو إيجابًا».[140]

مستويات التوطين في علم الاجتماع

تحدث ألفن جولدنز عما يسميه «الافتراضات الضمنية» background assumptions التي لا مفر منها، «فسواء أحب علماء الاجتماع ذلك أم كرهوه، عرفوه أم جهلوه، ففي النهاية سوف ينظمون بحوثهم بالنظر إلى افتراضاتهم المسبقة».[141]

وإذا كان التحيّز حاضرًا ولا بد في علم الاجتماع، شأنه في ذلك شأن العلوم الاجتماعية الأخرى، فلا بد من تدخّل التوطين ليبحث عن تلك التحيزات بمختلف أبعادها، فيقصي ما ليس ملائمًا، ويحلَّ الملائم محله. ولننظر الآن في كيفية تجسيد أبعاد التوطين في علم الاجتماع.

أولاً: البُعد الوجودي

لا شك أن علم الاجتماع من أكثر العلوم التي تتجلى فيه الأبعاد الوجودية في تناول موضوعاته؛ لأنه معني أساسًا بدراسة البنى والأنظمة الاجتماعية التي تشكّل وعي المجتمعات،

139) فوزي العربي، **نحو علم اجتماع عربي**، ضمن كتاب: نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1989) ص382.

140) أحمد خضر، **اعترافات علم الاجتماع** (لندن: المنتدى الإسلامي، ط1، 1421) ص5.

141) جولدنز، **الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي**، ص79.

وهي تستبطن بالضرورة تصوراتها الوجودية. وقد ذكرنا في بداهة الكتاب أن التصور الوجودي في العلوم الاجتماعية يقوم على الاستقلال والعقلانية والفردانية والمصلحة، أما في التصوّر الإسلامي فهو يقوم على الاستخلاف والرشد والتكاملية والقسط.

وهذه الرباعية فارقة في النظر لمعظم مفاهيم علم الاجتماع الأساسية وأسئلته، لا سيما في تحديد غاية العلم نفسه، فإذا كان التصور الإسلامي يسعى أن يصل الإنسان إلى حالة الرشد ليتحقق القيام بالقسط في الاجتماع الإنساني، فهذا يعني أن إصلاح المجتمع يجب أن يكون جزءًا من مشروع علم الاجتماع. لكن الذي حصل عكس ذلك، فثمة تفاخر لدى باحثي علم الاجتماع العرب بأنه علم محايد لا علاقة له بأي بعد معياري، وأنه «علم وصفي تقريري يرمي إلى دراسة شؤون الحياة الاجتماعية دراسة علمية تحليلية مقارنة لشرح ما هو واقع وليس لبيان ما ينبغي أن يكون».[142]

فهنا تصريح بأن بيان «ما ينبغي أن يكون» ليس من اهتمامات علم الاجتماع، وهذا مستشكل، فإذا كان علماء الاجتماع الذين هم أدرى الناس بواقع المجتمع يتبرأون من مهمة إصلاح المجتمع، فمن الذي يقوم بهذه المهمة؟ ثم ما هذا التصور الوجودي الذي يقف وراء إلزام العلوم بألا تتحدث عما «ينبغي أن يكون»؟ إذا كانت المسألة متعلقة بالموضوعية وضمان الدقة في وصف الظاهرة فهذا هدف صحيح، لكن لماذا لا يجمع علم الاجتماع بين معرفة ما هو كائن ومعرفة ما ينبغي؟ ألا يدل الاقتصار على أحد هذين الخيارين على تحيّز مسبق لموقف وجودي معين؟

وثمة مفارقة هنا، فهم من جهة يتفاخرون بأن علم الاجتماع يقتصر على بيان «ما هو كائن» فحسب، وأنه «لا يسأل عما إذا كانت الأفعال الاجتماعية خيرًا أم شرًا، ولكنه ينشد تفسيرها فقط».[143]

لكنهم يفاجئوننا بعد ذلك حين يتحدثون عن أهمية علم الاجتماع ويذكرون أن أهميته تكمن في أنه يؤدي إلى «بناء مجتمع أفضل»، وأن علم الاجتماع «يساعد في التنبؤ ويبدي

142) الطريف، **مقدمة في علم الاجتماع**، ص20.

143) المرجع السابق، ص24.

النصيحة والمشورة فيما يتعلق بالنظام والأفراد».[144]

فكيف تكون مهمة علم الاجتماع أن يجعل المجتمع «أفضل» إذا كان مسؤولاً «عما هو كائن» فقط؟ إذ إن كلمة «أفضل» بحد ذاتها كلمة معيارية. ثم كيف يستطيع علم الاجتماع أن «يبدي النصيحة والمشورة» ـ على حد تعبير الباحثة ـ إذا كان علمًا وصفيًا لا علاقة له بالأخلاق؟

فإذن فكرة تحييد وظيفة إصلاح المجتمع من البحث الاجتماعي لا تستقيم مع التصور الوجودي الإسلامي، وهي لا تخل بمنطق العلم؛ لأنها ـ كما ذكرنا سابقًا ـ ليست بديلة عن وظيفتي الوصف والتفسير، بل هي مكملة لهما.

ثانيًا: البُعد القيمي

الحضور القيمي في علم الاجتماع حضورٌ واسع، إذ إن معظم موضوعات علم الاجتماع ذات أبعاد قيمية، ففي الحديث عن التنشئة الاجتماعية وتحويل الفرد من كائن بيولوجي إلى كائن اجتماعي، يتحدث علماء الاجتماع عما يسمونه التنشئة الاجتماعية «السليمة»، لكن السؤال: ما القيم التي بموجبها تكون التنشئة سليمة؟ والأمر نفسه ينطبق على مسألة الضبط الاجتماعي social control، فهي بكل نظرياتها تتمحور حول دفع الفرد للالتزام بالقواعد الاجتماعية، وهذه مسألة قيمية بالدرجة الأولى.

وفي نظريات التغير الاجتماعي social change يتجلى أكثر تدخل القيم في موضوعات علم الاجتماع، فمثلاً تأتي النظرية التطورية Evolutionary theory كأحد نظريات تفسير التغير الاجتماعي، وهي تعتمد على فكرة التطور، والتطور نفسه مفهوم غير محايد. ويتحدثون عن التغير الارتقائي أو التغير للأفضل، ثم تجدهم يختزلون هذا «الأفضل» في المشهد المادي وحده.

وأرباب النظرية البنائية الوظيفية يعوّلون على فكرة التوازن بين وظائف مكونات المجتمع حفاظًا على ما يسميه دوركايم «الإجماع الأخلاقي»، وهذا بحد ذاته حكم قيمي. وأوغست

144) المرجع السابق، ص20.

كونت جعل «إصلاح» النظم الثلاثة ــ التربية والتعليم والأسرةــ شرطًا في تحقيق جدوى التضامن الاجتماعي،[145] لكن بأي قيم سيكون هذا الإصلاح؟

كما أنَّ للقيم دورًا كبيرًا في تنظيم أهداف الفرد ضمن أهداف الجماعة، وهذا عادةً ما يكون جدلاً بين قيمتين: الحرية والعدالة، ولا بد من أن ينطلق الباحث الاجتماعي من إحدى القيمتين، على الأقل وفقًا لتحيّزه الثقافي الخاص.

والتتبع لكتب علم الاجتماع العربي يُظهِر أنها تجنح إلى الابتعاد عن أي حضور قيمي، على رغم إلحاح الحاجة لذلك، فمثلاً عند الحديث عن وظائف الأسرة لا تُذكر أي وظائف أخلاقية ودينية، وإنما هي محصورة بالوظائف المادية الصرفة، مثل تنظيم السلوك الجنسي والإنجاب، والعناية بالأطفال، وتقسيم العمل بين الزوج والزوجة، وإشباع العاطفة.[146] نعم يتحدثون أحيانا عن التربية، لكن يقصدون بها التنشئة الاجتماعية لا أكثر، أي تحول المولود من كائن بيولوجي إلى كائن اجتماعي.

ثالثًا: البُعد التاريخي

التوطين في مستواه التاريخي يعني أن ننظر لمجتمعاتنا بوصفها نتيجة لا مقدمة، نتيجة لتراكم تأريخي نشأ عنه مضمون المجتمع وشكله. وغياب التوطين في مستواه التأريخي أدى إلى خلق تأريخ وهمي لمجتمعاتنا، ليس على مستوى الأفكار فحسب، بل حتى على مستوى منطق التفكير، فمثلاً لو أخذنا تحقيب أوغست كونت لمراحل تطور منهج التفكير، من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية إلى أن استقرت البشرية أخيرًا على مرحلة الوضعية، وهي التفسير العلمي.

هذا التقسيم لمراحل التفكير تأريخيًا يُقدّمه اليوم أساتيذ علم الاجتماع في العالم الإسلامي على أنه تأريخ للتفكير الإنساني عمومًا، فهو يتحدث عن هذا التقسيم تحت عنوان «مراحل التفكير الإنساني»!، في حين هذا التقسيم لا يصدق إلا على الإنسان الأوروبي، ولا يبدو أن أوغست كونت كان يبتغي تعميمه، فقد كان يتناوله في السياق الأوروبي، وتحديدًا

145) المرجع السابق، ص84.

146) عبدالله النبالي، **علم الاجتماع** (عمّان: دار الخليج، ط1، 2019) ص102.

المجتمع الفرنسي، ولذلك يصر في مواطن كثيرة من كتابه «دروس في الفلسفة الوضعية» على استحضار ثنائية الإقطاعية والكاثوليكية المميزة لحالة فرنسا.

والسؤال هنا: هل مرَّ منطق التفكير في التاريخ الإسلامي بهذه المراحل الثلاث؟

إن الذي يؤمن بتعميم أوغست كونت لا يمكنه أن يشرح لنا كيف كان يفكر ابن الهيثم أو ابن البيطار أو الكندي أو جابر بن حيان أو الزهراوي ونحوهم، هؤلاء روّاد العلم التجريبي، وهؤلاء ينتمون إلى مرحلة «التفكير اللاهوتي» بحسب تقسيم أوغست كونت.

وابن مسكويه مثلاً حين ناقش مسألة علاقة الشر بالإمكان الإنساني، استعرض الآراء ثم اختار أن الإنسان مهما كانت طبائعه فإنها قابلة للتغير، لكن الاختلاف في أن بعضهم يتغير بسرعة وآخرين على رسلهم. ولم يكن مستندًا في هذا الترجيح على أساطير أو تفكير رغبوي، وإنما ذكر أن هذا ما تدل عليه الملاحظات الواقعية التي تُرى رأي العين، واستدل على ذلك بتجارب تربية الأطفال.[147]

إن الغرب يؤرخ بداية العلم الحديث بإسحاق نيوتن، لكن ليس هذه هي نقطة بدايتنا هنا في العالم الإسلامي، فتاريخ العلم الطبيعي يبدأ عندنا من ابن الهيثم الذي انطلق من منهج التجريب كبرهان في الفيزياء،[148] والزهراوي الذي أسس علم الجراحة على الملاحظة العملية والتجريب المتراكم.

إذن سياق العلم في تاريخنا مختلف، ومن يتبنى تقسيم أوغست كونت في تأطير التأريخ الإنساني سيتورّط بما سيراه في التاريخ الإسلامي، فهو يتناقض معه نصًا وواقعًا، أما واقعًا فقد كان الصدر الأول من التاريخ الإسلامي أكثر حريةً في التفكير، وأكثر استقلالاً في الاجتهاد، فكان الصحابة والتابعون وتابعوهم يتعاملون مع الوحي تعاملاً مباشرًا، ثم دخلت الأمة في مسار التقليد الذي جعل العقل الإسلامي يتمحور حول الأشخاص لا حول الأفكار.

---

147) ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط2، 2016) ص39.

148) على خلاف ما كان سائدًا في التجربة الأثينية التي استوردوا منها تلك العلوم.

أما نصًا فقد كان الوحي الإسلامي يرفض التفكير الأسطوري ابتداءً، فقد قال تعالى: {إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ} (الرعد:11). هذه الآية تشرح أساس منطق التفكير الإسلامي في معالجة الظواهر، فهي تجعل الفاعلية الإنسانية شرطًا لتغيير الظاهرة، وهذا منطق تفكير معاكس لمنطق التفكير الأسطوري الذي يختزل المشهد بالتدخل الغيبي وحده، فما لم يسع الإنسان لصناعة التغيير فإن التغيير لن يحدث.

فإذن تأريخ التفكير الثلاثي عند أوغست كونت لا يستقيم مع السياق الإسلامي؛ لا نصًا ولا تأريخًا، وهنا يجب على الباحثين المسلمين أن يوطّنوا تحقيب التفكير في السياق الإسلامي، وأن يدرسوا تأريخ التفكير في العالم الإسلامي أو العالم العربي ثم يعيدون تحقيبه بحسب علاقته بالمعطيات التاريخية.

هذا فيما يتعلق بالتأريخ لمنطق التفكير، وأحيانًا تتجلى أزمة غياب التوطين في عملية التأريخ لتطور المجتمع نفسه، فتجد هناك إغراقًا في الحديث عن التحول من الحالة الإقطاعية إلى الحالة الصناعية وكأنه تحوّل عالمي! في حين هذه قصة تحول الاجتماع الغربي، ولا علاقة لمجتمعاتنا بذلك.

رابعًا: البُعد الموضوعي

سبق الحديث أنَّ التوطين على المستوى الموضوعي هو الأظهر والأجلى، فلا يبدو منطقيًا أن يكتب المرء كتابًا في أي فرع من فروع العلوم الاجتماعية دون أن تكون موضوعات واقعه حاضرة فيما يكتب. ولكن سطوة الوعي الغربي على الكتبة العرب أوصلت الأمر إلى مخالفة هذه البداهة المنطقية، وهذا يذكرنا بما قاله الأمريكي جولدنز من أن علم الاجتماع لا يحوي تحيزات أيدلوجية في مجاله العام فقط، بل حتى «فيما يتعلق بطبيعة موضوع البحث».[149]

فعلى سبيل المثال كتب الدكتور محمود عودة كتابًا بعنوان «مقدمة في علم الاجتماع»، وذكر في مقدمته أن سبب تأليفه لكتابه هو أن كتب علم الاجتماع المترجمة تعاني من مشكلة «بعدها عن الواقع الاجتماعي المحلي أو التبسيط المخل لحقائق علم الاجتماع،

149) جولدنز، **الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي**، ص113.

والمعالجة التقليدية لقضاياه مما يجعله أكثر بعدًا واغترابًا عن هذا الواقع».[150]

إذن اغتراب كتب علم الاجتماع عن الواقع العربي هو سبب تأليفه للكتاب، لكن المفارقة أن الكاتب لم يعالج أي قضية من قضايا الواقع العربي، بل لم يذكر على الإطلاق أي قضية خاصة بالسياق العربي، ولم يذكر اسم أي دولة عربية سوى مرتين، وحتى حين تحدث عن «النظام الطائفي» تحدث عن الهند واليابان وغيرها، ولم يذكر لبنان إلا في نهاية المبحث، وفي جملة واحدة!

والأمر نفسه ينطبق على كتاب «نظرية علم الاجتماع المعاصر»، الذي ذكر مؤلفه في البداية أنه يطالب الطلاب في جامعته أن يقرأوا الكتاب «قراءة واعية متأنية عسى أن تعينهم في فهم القضايا المعاصرة في نظرية علم الاجتماع»[151]، لكنه لم يذكر أية قضية معاصرة لواقعه العربي على الإطلاق طوال كتابه.

وفي كتاب «مقدمة في علم الاجتماع» للباحثة غادة عبد الرحمن لم تذكر أي موضوع ينتمي إلى واقعها العربي، حتى على مستوى الأمثلة لا يكاد يوجد مثال واحد من واقع الباحثة، بل إنها لم تذكر اسم أي دولة عربية إلا مرة واحدة فقط، فعلى ماذا يدل أن يؤلف المرء كتابًا في علم الاجتماع دون أن يذكر شيئًا عن مجتمعه؟ لماذا نؤلف في علم الاجتماع دون أن نقترب من مجتمعنا؟

هذا يقودنا إلى أساس الإشكال، وهو أن **علم الاجتماع في وضعه الراهن هو تفاعلٌ مع الأقوال والنصوص أكثر منه تفاعل مع الظواهر والوقائع**، ولذلك تجد المؤلف في العلوم الاجتماعية لا يرى أي حرج في أن يؤلف كتابًا كاملاً دون أن يشتبك مع أيٍ من قضايا واقعه وظواهره.[152]

150) محمود عودة، **أسس علم الاجتماع** (بيروت: دار النهضة العربية، ط1، د. ت) ص5.

151) عبد الجواد و مصطفى خلف، **نظرية علم الاجتماع المعاصر** (عمّان: دار المسيرة، ط3، 2016) ص54.

152) ومن الطبيعي أن غياب الموضوعات المحلية عن كتب علم الاجتماع سيؤدي إلى حضور موضوعات لا علاقة لواقعنا به، ولذلك ليس غريبًا أن تجد بعض كتب علم الاجتماع تتحدث عن أشكال الزواج، كتعدد الأزواج، وكذلك الزواج الجماعي (رجال ونساء معًا)، وغير ذلك من الموضوعات التي ما كان لها أن تُذكر لو كان علم الاجتماع انعكاسًا حقيقيًا للمجتمع.

لقد ذكر أنتوني غدنز أن علم الاجتماع «ليس مجرد جهد فكري تجريدي، بل إنه ينطوي على مضامين عملية لحياة الناس».[153]

فإذا كان علم الاجتماع مرتبطًا بالمضامين العملية لحياة الناس، فلماذا نجد غيابًا واضحًا لمضامين مجتمعاتنا في كتب علم الاجتماع العربية؟

خامسًا: البُعد المفاهيمي

يتطلب التوطين المفاهيمي إعادة تعريف المصطلحات التأسيسية في علم الاجتماع، كالأسرة والانحراف والتنشئة الاجتماعية والضبط الاجتماعي وغيرها من المصطلحات.

هذه المصطلحات عادةً ما يجري تحديد دلالاتها المفاهيمية تقليدًا للأدبيات الغربية، فيأتي الباحثون مثلاً إلى مصطلح التنشئة الاجتماعية وينقلون تعريفات باحثين غربيين له، ثم يختار الباحث أحد هذه التعريفات. ولكن هذه الطريقة لا تستقيم ومنطق التوطين الذي يتطلب أن يسهم الباحث في صناعة المفهوم بحسب ثقافته الوصفية أو المعيارية، فالباحث لا بد من أن يمارس دورًا مختبريًا، فإذا جاءه مصطلح محدد الدلالة يجب إيقافه ومساءلته، والكشف عن عناصر التحيّز الوصفي والمعياري، ثم إحلال العناصر التي تجعل المفهوم ملائمًا ومعبرًا عن سياقنا.

ولنأخذ الانحراف مثالاً، فقد جرت العادة أن يعرِّف الباحثون العرب الانحراف بأنه «أفراد وجماعات معينة ترفض وتحيد عن القواعد التي يلتزم بها أغلب الأفراد أو المؤسسات في سياق اجتماعي محدد».[154] وهذا التعريف يربط الانحراف بمخالفة الأغلبية، لكن ماذا لو كانت الأغلبية نفسها خاطئة؟ ربما يُقال هنا: سنقسم الانحراف إلى سلبي أو إيجابي كما فعل ذلك دوركايم. لكن السؤال باقٍ: وكيف عرفنا أنه سلبي أو إيجابي دون أن يكون لدينا مفهومنا الخاص للسلبي والإيجابي؟

لذلك يمكن توطين مفهوم الانحراف في سياقنا الإسلامي بربطه بعدة معايير، منها معيار

---

153) أنتوني غدنز، **علم الاجتماع**، ترجمة فايز الصياغ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2005) ص77.

154) غادة، **مقدمة في علم الاجتماع**، ص175.

«الفطرة»،[155] فالأصل في الانحراف أنه انحراف عن الفطرة لا عن رأي الأغلبية، هكذا نجده في التصور الإسلامي الذي لا يبالي كثيرًا بموقف الأغلبيات {وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ} (الروم:6). وكذلك {وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ} (الأنعام:116).

وكذلك تجد من يعرّف الأسرة باعتبار وظيفتها الاقتصادية، ويرى أنها «مجموعة من الأفراد الذين يكونون وحدة اقتصادية واحدة ويقيمون في مسكن واحد».[156] وهذا تعريف يبعد أي محدد آخر غير الاقتصاد بما يستقيم مع المنطق الغربي المعاصر.

والأمر يتطلب عملاً جماعيًا من الباحثين يرصدون فيه المفاهيم التي أخفقت في التجذّر في السياق العربي، أو التي أخفقت في التفاعل العلمي مع ظواهره، يجب رصد هذه المفاهيم والبحث عن أسباب إخفاقها في التفاعل، هذا هو مدخل التوطين على المستوى المفاهيمي.

ومن التوطين المفاهيمي التنّبه للاختلاف الوظيفي للمفهوم من بيئة لأخرى، كما فعل ذلك مثلاً إبراهيم أبراش حين تحدث عن اختلاف مفهوم المؤسسة الدينية ودورها بين العالم الغربي والعالم الإسلامي، وعن اختلاف الشروط الموضوعية للنظام الديمقراطي في السياق العربي.[157]

سادسًا: البُعد المصطلحي

البعد المصطلحي يتطلب التوقف عند كل مصطلح من مصطلحات علم الاجتماع والنظر في خلفياته الوجودية والقيمية، وإلى دوره الوظيفي، لتتحقق بذلك سلامة استيراده في سياقنا. ويبدأ الأمر من اسم العلم نفسه، أعني «علم الاجتماع»، فهذا المصطلح لا يبدو أنه

---

155) يقول ديكارت: «الفكر الإنساني يشتمل على شيء إلهي أجهله، زُرِعت فيه بذور الأفكار المفيدة الأولى». رينيه ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ترجمة سفيان سعد الله (الدوحة: دار لوسيل، ط3، 2018) ص51، هنا يقصد الأفكار البدهية المغروسة في الناس، وهذه جزء من الفطرة. ويتحدث عن دور العوامل الخارجية في تنحية الفطرة، «إني اقتنعت أن الطبيعة قد أودعت في عقول البشر البذور الأولى للحقيقة، إلا أنها كانت تتوارى داخلنا كل يوم بما نقرأ ونسمع من أخطاء مختلفة». ص53

156) خضر زكريا، **دراسات في المجتمع العربي** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ط1، 1996) ص186.

157) إبراهيم أبراش، **علم الاجتماع السياسي** (الأردن: دار الشروق، ط1، 1998) ص220.

دقيق موازنةً بمصطلح «علم المجتمع»؛ لأننا حين نقول «علم المجتمع» فهذا أدعى لارتباط الباحث بمجتمعه؛ لأن كلمة المجتمع تحيل الباحث إلى مجتمعه هو، في حين علم الاجتماع تكاد تأخذ صفة الكونية، وإن كانت هذه الكونية متخيّلة أكثر منها واقعية.

ومن التوطين المصطلحي في علم الاجتماع ما قام به عالم الاجتماع التونسي محمود الذوادي من نحت مصطلحات عديدة ناشئة عن ملاحظة الظواهر الاجتماعية في السياق العربي، كمصطلح التعريب النفسي الذي يشير من خلاله إلى التحدي النفسي في علاقة الإنسان العربي بلسانه العربي، ومصطلحي الازدواجية اللغوية الأمارة والازدواجية اللغوية اللوامة، وكلا المصطلحين متعلقين بدوافع الإنسان العربي في تعامله مع اللغة الأجنبية.[158]

ومن المهم كذلك إدراج المصطلحات المحلية في الكتابات الاجتماعية، فلا يصح إهمالها بحجة أنها لهجات محلية، فالمجتمع يعبّر عن وعيه من خلال مفرداته، فإذا تجاوزنا مفرداته فقد تجاوزنا وعيه، ولذلك من الضروري منهجيًا إدراج المفردات المحلية ذات البعد التفسيري، مثل مصطلح «السنع» أو «الفزعة» في الثقافة الخليجية.

سابعًا: البُعد المنهجي

من المهم على المستوى المنهجي في معاملة علم الاجتماع النظر إلى تأثير الوظيفة في المنهج، فاليوم علم الاجتماع منشطر إلى فروع متعددة، علم اجتماع صناعي وعلم اجتماع اقتصادي وعلم اجتماع سياسي وعلم اجتماع تربية وعلم اجتماع المعرفة وغير ذلك من الفروع. وقد كان دوركايم يخشى أن ينفرط عقد علم الاجتماع «فيصبح مجرد موسوعة من المعارف»،[159] وقد وقع ما كان يخشاه دوركايم مع هذه الانشطارات الواسعة.

الموقف من هذا الانشطار يجب أن يكون مبنيًا على رؤيتنا الذاتية لوظيفة العلوم، إذ إن وظيفة العلوم مسألة ثقافية لا علمية؛ أي أنها تحدد بناءً على موقفك الثقافي (الوجودي والقيمي) وليس بناءً على بحث علمي صرف. وهنا نسأل: هل ينسجم مع ثقافتنا الفصل

---

158) محمود الذوادي، **الازدواجية اللغوية الأمارة** (تونس: تبر الزمان، ط1، 2013) ص11.

159) دوركايم، **قواعد المنهج**، ص 30.

بين علم الاجتماع والتربية؟ لا يبدو الأمر كذلك، وهذا ما يتطلب عقد لقاءات مكثفة بين المتخصصين للحسم في هذه المسألة المنهجية بناءً على الأنفع في فهم الظاهرة، والأنسب لثقافتنا المعيارية، إذ لا يُنكر أن الفصل بينهما يكون أكثر اقترابًا من المنطق الليبرالي الذي يجعل التربية شأنًا خاصًا لا يمكن تعميمه.

أيضًا مما ينبغي توطينه الأدوات المنهجية في طرق استيفاء المعلومات والحصول عليها؛ لأنها تختلف بحسب الأعراف الاجتماعية والثقافات والأوضاع السياسية، فبعض المجتمعات ترفض تمامًا فكرة الاستطلاعات لأسباب أمنية، وبعضها غير معتاد عليه فلا يتجاوب معه بنحو سليم. ففي دول الخليج مثلاً لا يكون هناك تفاعل جاد مع الاستبيانات المكتوبة، وإنما يتطلب الأمر تكوين نوعٍ من الصداقة أو ما يمكن تسميته بالاستطلاعات التفاعلية Interactive survey.

الباحث يجب أن يكون مستوعبًا كلام المشارك في المقابلة ومدركًا له جيدًا، فربما يقول شخص نعم وسياق الكلام يقتضي النفي، وهذا لا يدركه إلا من استغرق في تتبع الأمر.

تطبيق مقياس التوطين في الكتب التدريسية

المقياس السابق بأبعاده السبعة جرى تطبيقه على كتب تدريسية في علم الاجتماع، وقد اختيرت فئة الكتب التدريسية تحديدًا لأنها هي المدخل الأولي الذي يشكّل وعي الطالب تجاه تخصصه، وكثير من الباحثين يرتهن لما تلقاه في مرحلة التأسيس.

وقد وضع سؤال مقياسي إزاء كل بُعد من أبعاد التوطين وفقًا للآتي:

المستوى	السؤال المقياسي
الوجودي	إلى أي مدى أسهم الكتاب في الكشف عن التحيزات الوجودية وإحلال البدائل؟
القيمي	إلى أي مدى أسهم الكتاب في الكشف عن التحيّزات القيمية وإحلال البدائل؟
التأريخي	إلى أي مدى سعى الكتاب لتأريخ موضوعات العلم وقضاياه ضمن سياقه التاريخي؟
الموضوعي	إلى أي مدى يذكر الكتاب موضوعات وقضايا وأمثلة متعلقة بسياقه المحلي؟
المفهومي	إلى أي مدى سعى الكتاب لإعادة بناء المفاهيم ذات النسبية الثقافية بما يتلاءم مع ثقافته؟
المصطلحي	إلى أي مدى استشكل الكتاب المصطلحات واقترح بدائل؟
المنهجي	إلى أي مدى ناقش الكتاب قضايا منهجية بناءً على معطيات واقعه أو موقفه العلمي؟

كما قد وُضِع لفظ معياري ليعبّر عن مدى حضور المستوى في الكتاب، وفقًا للآتي:

الجواب	المعيار
معدوم	عدم تجسيد المستوى نهائيًا.
قليل جدًا	أقل من خمس مرات
قليل	أقل من عشر مرات
متوسط	أكثر من عشر مرات
مرتفع	أكثر من عشرين مرة

تطبيق المقياس في الكتب التدريسية في علم الاجتماع

هنا تطبيق سريع لمقياس التوطين الذي ذكرناه آنفًا على بعض كتب علم الاجتماع التدريسية، وقد كانت هذه العينة عشوائية، إذ ليس الغرض هنا استيفاء البحث عن التوطين في الإنتاج البحثي العربي، هذا يتطلب دراسة مستقلة نأمل لإتمامها في المستقبل، وإنما الغرض أن نبيّن مدى حضور التوطين في بعض ما يُدرَّس في الجامعات العربية، وقد اختيرت فئة الكتب التدريسية تحديدًا لأنها هي المدخل الأولي الذي يشكّل وعي الطالب تجاه تخصصه.

وقد وضع سؤال مقياسي إزاء كل بُعد من أبعاد التوطين وفقًا للآتي:

المستوى	السؤال المقياسي
الوجودي	إلى أي مدى أسهم الكتاب في الكشف عن التحيزات الوجودية وإحلال البدائل؟
القيمي	إلى أي مدى أسهم الكتاب في الكشف عن التحيّزات القيمية وإحلال البدائل؟
التأريخي	إلى أي مدى سعى الكتاب لتأريخ موضوعات العلم وقضاياه ضمن سياقه التاريخي؟
الموضوعي	إلى أي مدى يذكر الكتاب موضوعات وقضايا وأمثلة متعلقة بسياقه المحلي؟
المفهومي	إلى أي مدى سعى الكتاب لإعادة بناء المفاهيم ذات النسبية الثقافية بما يتلاءم مع ثقافته؟
المصطلحي	إلى أي مدى استشكل الكتاب المصطلحات واقترح بدائل؟
المنهجي	إلى أي مدى ناقش الكتاب قضايا منهجية بناءً على معطيات واقعه أو موقفه العلمي؟

كما قد وُضِع لفظ معياري ليعبّر عن مدى حضور المستوى في الكتاب، وفقًا للآتي:

الجواب	المعيار
معدوم	عدم تجسيد المستوى نهائيًا.
قليل جدًا	أقل من خمس مرات
قليل	أقل من عشر مرات
متوسط	أكثر من عشر مرات
مرتفع	أكثر من عشرين مرة

وقد وقع الاختيار على خمسة كتب في علم الاجتماع:

- أسس علم الاجتماع، لمحمد عودة.
- مقدمة في علم الاجتماع، لغادة عبد الرحمن
- علم الاجتماع السياسي، لإبراهيم أبراش
- نظرية علم الاجتماع المعاصر، لمصطفى عبد الجواد
- علم الاجتماع، لعبد الله العبد النبالي

فكانت النتيجة كالآتي:

المستوى/ المؤلف	عودة	غادة	أبراش	عبد الجواد	النبالي
المستوى الوجودي	معدوم	معدوم	معدوم	معدوم	قليل جدا
المستوى القيمي	معدوم	قليل جدا	معدوم	معدوم	قليل جدا
المستوى التأريخي	معدوم	معدوم	معدوم	معدوم	متوسط
المستوى الموضوعي	قليل جدًا	قليل جدا	قليل	معدوم	قليل جدًا
المستوى المفاهيمي	معدوم	معدوم	متوسط	معدوم	معدوم
المستوى المصطلحي	معدوم	معدوم	معدوم	معدوم	معدوم
المستوى المنهجي	معدوم	معدوم	معدوم	معدوم	معدوم

نلحظ هنا أن التوطين على المستويات الوجودية والتأريخية والمصطلحية معدوم تمامًا، ولا يكاد يُذكر على المستوى القيمي، وتتراوح البقية بين المعدوم والقليل.

المراجع العربية

إبراهيم أبراش، **علم الاجتماع السياسي**، الأردن: دار الشروق، ط1، 1998.

ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأخلاق**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط2، 2016.

أبو حامد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تقديم صلاح الدين الهواري، بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 2004.

أبو حامد الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق أحمد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2003.

أحمد خضر، **اعترافات علم الاجتماع**، لندن: المنتدى الإسلامي، ط1، 1421.

أحمد زكي صفوت، **جمهرة رسائل العرب في عصور العربية**، بيروت: المكتبة العلمية، ط1، 1356-1357هـ.

إسماعيل الفاروقي، **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، الولايات المتحدة: المعهد العالمي للفكر للإسلامي، ط1، 1989.

ألفن جولدنر، **الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي**، ترجمة علي ليلة، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2004.

إميل دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988.

أنتوني غدنز، **علم الاجتماع**، ترجمة فايز الصياغ، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2005.

أوغست كونت، **دروس في الفلسفة الوضعية**، القاهرة: دار الفرقد.

إيمان بو كراع، «بناء وتكييف المقاييس النفسية والتربوية»، **مجلة العلوم الإنسانية**، المجلد31، العدد2، 2020.

بيير بورديو، **أسباب عملية: إعادة النظر في الفلسفة**، ترجمة أنور مغيث، القاهرة: آفاق، ط1، 2018.

جوليان فرند، **جوهر السياسة**، القاهرة: دار الفرقد، ط1، 2016.

جيوفاني بوسينو، **نقد المعرفة في علم الاجتماع**، ترجمة محمد عرب، بيروت: مؤسسة المجد، ط2، 2008.

خضر زكريا، **دراسات في المجتمع العربي**، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ط1، 1996.

الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، تحقيق مهدي المخزومي، القاهرة: دار ومكتبة الهلال، د.ط، د.ت.

خليل حسين، **العلاقات الدولية: النظرية والواقع**، بيروت: منشورات الحلبي، ط1، 2011.

ديفيد باوتشر، **النظريات السياسية في العلاقات الدولية**، ترجمة رائد القاقون، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2013.

ديفيد هيوم، **أبحاث أخلاقية سياسية وأدبية**، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دمشق: دار الفرقد، ط1، 2016.

الراغب الحسين بن محمد الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق صفوان عدنان الداودي، بيروت: دار القلم، ط1، 1412.

رشدي راشد، **الوطن العربي وتوطين العلم**، مجلة المستقبل العربي، العدد354، أغسطس 2008، ص23.

روهان ديب روي، «المسكوت عنه من تاريخ العلم الحديث: العلم والبطش الاستعماري»، ضمن **في نقد الثقافة المعاصرة**، الرياض: دار تكوين، ط1، 2022.

رينيه ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ترجمة سفيان سعد الله، الدوحة: دار لوسيل، ط3، 2018.

رينيه غينون، **أزمة العلم الحديث**، ترجمة عدنان نجيب الدين، النجف: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2016.

سعيد حليم باشا، **الرسائل الكاملة**، الدوحة: مؤسسة وعي للدراسات والأبحاث، ط1، 2023.

سليمان بن عبد القوي الطوفي، **شرح مختصر الروضة**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1987.

سيد فريد العطاس، «تعريف الخطابات البديلة وأنواعها»، **إضافات**، العدد التاسع 2010.

سيمون كلارك، **أسس البنيوية**، ترجمة سعيد العليمي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2015.

الشريف الرضي، **تلخيص البيان في مجازات القرآن**، تحقيق علي محمود مقلد، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت.

عبد الجواد ومصطفى خلف، **نظرية علم الاجتماع المعاصر**، عمّان: دار المسيرة، ط3، 2016.

عبد الله النبالي، **علم الاجتماع**، عمّان: دار الخليج، ط1، 2019.

عبدالرحمن ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، تحقيق خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، ط2، 1988.

عبدالقادر عرابي، ورقة مقدمة إلى ندوة دور الجامعة في خدمة المجتمع، التي نظمها اتحاد الجامعات العربية في تونس 14 مارس 1989.

عبدالوهاب بوحديبة، **نحو علم اجتماع عربي**، ضمن كتاب ''نحو علم اجتماع عربي: المشكلات العربية الراهنة''، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1989.

عثمان الخضر وهشام فتحي، **دليل المقياس العربي للعدالة التنظيمية**، الكويت: آفاق للنشر، ط1، 2019.

عمر هارون الخليفة، «توطين علم النفس دراسة تحليلية لعيّنة من أطروحات دكتوراه علم النفس في الجامعات السودانية»، **المجلة العربية لضمان جودة التعليم الجامعي**، مج 4، ع7.

غادة الطريف، **مقدمة في علم الاجتماع**، الرياض: مكتبة الملك فهد، ط1، 2012.

غوستاف لوبون، **السنن النفسية لتطوّر الأمم**، عمّان: الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، 2016.

فوزي العربي، **نحو علم اجتماع عربي**، ضمن كتاب: نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات

العربية الراهنة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1989.

فيليب ريتور، **الدروس الأولى في علم الاجتماع**، ترجمة محمد جديدي، الرباط: منشورات ضفاف، ط1، 2015.

فيليب كابان وجان فرانسوا دورتيه (تحرير)، **علم الاجتماع: من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية**، ترجمة إياس حسن، بيروت: دار الفرقد، ط3، 2021.

كاترين أودار، **ما الليبرالية**، ترجمة سناء الصاروط، المركز العربي: بيروت، ط1، 2020.

كود ليفي شتراوس، **الأنثروبولوجيا في مواجهة مشاكل العالم الحديث**، ترجمة رشيد بازي، المغرب، المركز الثقافي للكتاب، ط1، 2019.

مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر المعاصر، ط4، 1984.

محمد أمين ابن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار**، بيروت: دار الفكر، ط2، 1994.

محمد باقر الصدر، **اقتصادنا**، بيروت: دار التعارف، د.ت، د.ط.

محمد بن أبي بكر ابن القيم، **الطرق الحكمية**، تحقيق سيد عمران، القاهرة: دار الحديث، ط1، 2002.

محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي**، تحقيق بشار عواد معروف، بيروت:دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996.

محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**: محدداته وتجلياته، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 2000.

محمود الذوادي، «في مشروعية توطين علم الاجتماع العربي».

https://claudeabouchacra.wordpress.com/2014/04/05/

محمود الذوادي، **الازدواجية اللغوية الأمارة**، تونس: تبر الزمان، ط1، 2013.

محمود عودة، **أسس علم الاجتماع**، بيروت: دار النهضة العربية، ط1، د. ت.

مصطفى محسن، **الخطاب السوسيولوجي**، المغرب، المركز الثقافي العربي، ط1، 2015.

ناصيف نصار، **منطق السلطة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 2018.

المراجع الأجنبية

A. Timothy Church and Marcia S. Katigbak, “Indigenizing of psychology in the Philippines”, **International Journal of Psychology**, Vol. 37, No. 3 (2002): pp. 129–148.

Ali Akbar Mahdi, “Sociology in Iran: Between Politics, Religion and Western influence”, in **The ISA Handbook of Diverse Sociological Traditions**, Ed Sujata Patel, London: SAGE Publications Ltd, 2010.

Dmitri N. Shalin, “The Development of Soviet Sociology, 1956-1976” **Annual Review of Sociology**, Vol. 4 (1978), pp. 171-191. https://cdclv.unlv.edu/archives/articles/shalin_dss.pdf

Durganand Sinha, Changing Perspectives in social psychology in India: a journey towards indigenization”, **Asian Journal of Social Science**, Vol. 1, No. 1 (January 1998): pp. 17-31.

Fahri ÇAKI, “A Review of Critics Against The Call For Indigenous Sociology in Turkey”, **Imgelem**, Vol. 5, No. 9 (2021): pp. 155-186. https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1936643

Frances Widdowson, “Indigenizing the University and Political Science: Exploring the Implications for the Discipline”, paper presented at the annual meeting of the Canadian political science association University of Calgary, May 31-June 2 (2016): pp. 1-24. https://cpsa-acsp.ca/documents/conference/2016/Widdowson.pdf

Honggang Yang, “Editor’s Reflections: Academic Indigenization”, **Peace and conflict studies**, Vol. 11, No 1 (2004): pp. 94-100. https://nsuworks.nova.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1047&context=pcs

Huang Yunong and Zhang Xiong, “A reflection on the indigenizing discourse in social work”, **International Social Work**, Vol. 51, No 5 (2015): 611–622.

John G. Adair, “Beyond Indigenization: Asian Psychology’s contribution to the World of Psychology”, **International association for cross-cultural**

Psychology (2008): pp. 16-23. https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1111&context=iaccp_papers

Junpeng Li (and others), "The Indigenization Debate in China: A Field Perspective", **Historical Sociology**, Vol. 35, No.1 (Mar 2022): pp. 55-68. https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/johs.12356

Kim Kyong-Dong, "Alternative Discourses in Korean Sociology: The Limits of Indigenization", **Asian Journal of Social Science**, Vol. 35, No. 2 (Jan 2007): pp. 242–257. https://www.jstor.org/stable/pdf/23654500.pdf?refreqid=excelsior%3A82c961232a7471c88676936f57d30731&ab_segments=&origin=&initiator=&acceptTC=1

Roberto Briceño-León, "The Development of Sociology in Latin America" in **the Cambridge Handbook of Sociology: Core Areas in Sociology and the Development of the Discipline**, Ed. Kathleen Odell Korgen (United Kingdom: Cambridge University Press, 2017): pp. 63-71.

Rogelia Pe-Pua, "From Decolonizing Psychology to the Development of a Cross-Indigenous Perspective in Methodology: The Philippine Experience", in **Indigenous and Cultural Psychology: Understanding People in Context**, Ed. Uichol Kim, Kuo-Shu Yang, Kwang-Kuo Hwang (United States of America: Springer, 2006): pp. 109-137.

Sara Joseph, "Indigenous Social Sciences Project: Some political Implications", **Economic and Political weekly**, Vol 26, No 15 (April 1991): pp. 959-963.

Shujiro Yazawa, "The Indigenization of American Sociology in Japan: The contribution of Kazuko Tsurumi", **Historical Sociology**, Vol. 34, No.1 (13 April 2021): pp. 1-12.

Syed Farid Alatas, "Indigenization: features and Problems", **in Asian Anthropology,** Ed. Jan Van Bremen, Eyal Ben-Ari, Syed Farid Alatas (London, Routledge, 2005): pp. 227-243.

Tade Akin AINA, "Indigenization, Perspectives and Trends in recent African Social Science - the Nigerian Case", **Civilisations**, Vol. 37, No. 1 (Published by: Institut de Sociologie de l'Université de Bruxelles, 1987): pp.

19-38.

Tülay Kaya, Turkish Sociology's Footprint in the History of Sociology, **International Sociological Association XVII**, (Japan, World Congress, 13 -19 July2014): pp.142-148.

Uichol Kim, "Indigenous, Cultural, and cross-cultural Psychology: A theoretical, conceptual, and epistemological analysis", **Asian Journal of Social Psychology**, Vol. 3, No, 3 (December 2000): pp. 265–287.

Virgilio G. Enriquez, "Filipino Psychology in the Third World"**, Philippine Journal of Psychology**, Vol. 10, No. 1 (1977): pp. 3-18. https://www.pssc.org.ph/wp-content/pssc-archives/Philippine%20Journal%20of%20Psychology/1977/Num%201/04_Filipino%20Psychology%20in%20the%20Third%20World.pdf